الاجتهاد

فكريّة فصليّة محكّمة

العدد

57

شتاء 2023



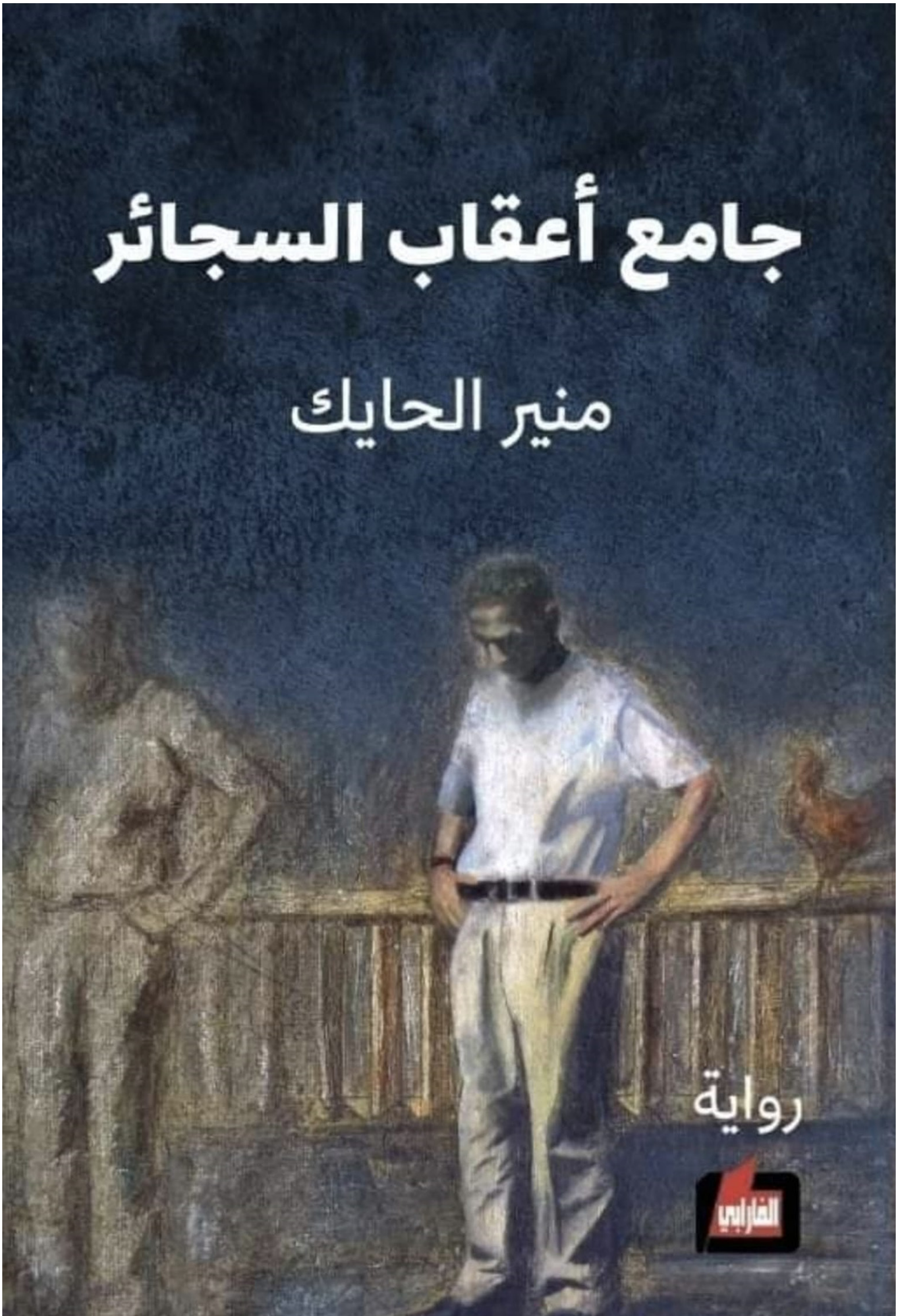
زيت على قماش للرسامة صوفيا أندرسن

« اتجاه» فكريّة فصليّة محكّمة،
المدير المسؤول: د. أنور خطار
رئيس التحرير: د. علي حمية
العنوان: فرات للنشر، رأس بيروت، بيروت، لبنان. ت:00961 1 750053 – 00961 70 543166
البريد الإلكتروني: editor@ittijah.info
www.ittijah.info

Ittijah: revue culturelle trimestrielle, Rédacteur en chef: Dr. Ali Hamiyeh.
Adresse: C/O Furat Publishers, Ras Beyrouth, Beyrouth, Liban,
tel: 00961 70 543166.

إتجاه
فكريّة فصليّة محكّمة
العدد 57
شتاء 2023

محتويات العدد


جامع أعقاب السجائر
منير الحايك
رواية
الفارابي

رسالة لبابا الفاتيكان

الأب الياس زحلاوي

كاهن سوري

صاحب القداسة،

يأخذ الكثيرون عليّ إصراري على الكتابة العلنيّة لك، فيما أنا أرى في ذلك واجباً يفرض نفسَه بقوّة لا تُقاوَم، على كلّ إنسان ذي ضميرٍ حيّ. فكيف به إذا كان كاهناً كاثوليكياً، له مرجعية روحية عليا على مستوى العالم، يمثّلها من يُسمّى نائب السيّد المسيح على الأرض. ولسوف أظلّ أكتب، طالما بقيتَ ممثّلاً ليسوع!

وأمّا اليوم، فما يدفعني للكتابة لك من جديد، فإنّما هي خيبتي المريرة من موقفك الأخير، حيال الزلزال المروّع الذي ضرب سورية وطني، وتركيا. أما كان منك، إزاء مثل هذه الكارثة الإنسانية، سوى الدعاء إلى الله، والعزاء للبشر؟

دعني، قبل أن أسترسل، أطرح عليك سؤالي المعتاد:

لو كان السيد المسيح مكانك، هل تُراه كان نطقَ بما نطقتَ به، وانكفأ؟ أما كان أضاف إلى كلمتَي العزاء والابتهال، كلمات غضب وإنذار، كما كان يفعل، يوم كان في فلسطين، يواجه بَطَر الأغنياء، وصَلَف المتجبّرين؟ أما كان دعا، على الأقل، إلى وقف الحصار على سورية فوراً، رغم يقينه بأن ليس هناك مَن يسمع؟

وبوصفي كاهناً كاثوليكيّاً من سورية، تخطّى التسعين من العمر، ويدرك تماماً أنه قد يَمثُل في أية لحظة أمام العزّة الإلهيّة، دعني أستحلفك بحقّ المسيح يسوع، هل تُراكَ تجهل حقّاً ما يجري على الساحة الدولية عامّة، وما جرى ويجري، وما يُراد له أن يجري في سورية خاصّة، أقلّه منذ اثنتي عشرة سنة؟ فلِمَ تُراك تتصرّف وكأنّك لستَ ممثّلاً للسيّد المسيح، وخادماً له؟

صاحب القداسة،

حتّامَ تريد أن تتجاهل، أنّ مَن يشنّون الحروب المبرمجة، ويسنّون "القوانين" و"العقوبات" اللاقانونية، بحقّ الشعوب كلّها، ليسوا في حقيقة الأمر، كما يشهد على ذلك تاريخ الغرب الطويل والأسود، سوى قتَلَة، وكَذَبة، وسُرّاق، يحتاجون، قبل كلّ شيء، إلى مَن ينقذُهم من أنفسِهم أوّلاً، كي يسعى من ثَمّ إلى إنقاذ شعوبهم وشعوب الأرض، من شرّهم المتمادي؟ فلِمَ تُراك تصمت، وتبرّر بالتالي، صمتَ جميع المسؤولين في كنائس الغرب الكاثوليكيّة؟

وماذا ستقول للربّ يسوع، إذا ما اكتمل مخطط تدمير العالم العربي، وتشتيت شعوبه، وتفريغه من مسيحيّيه، ولا سيما في فلسطين وسورية، أرضِه ووطنه!؟

ألستَ خادماً له... يسوع إيّاه، الذي قال أحنّ الكلام في المستضعفين في الأرض، وأقساه في المتجبّرين على البشر؟ أليس أضعف الإيمان أن يُعيدَ الخادم كلام سيّده؟

صاحب القداسة،

أنت كثير السفر. فما الذي يمنعك من زيارة سورية، لترى بأمّ عينك بعض ما حوّلوا إليه، شعباً أصيلاً في إيمانه، وتسامحه، ونُبله، ومودّته، واليوم في عذابه جرّاء هذا الزلزال المدمّر؟

أما راعك ذاك التفاوت الفاضح بين استجابات "سادة" الأرض، وأُجرائهم الكثيرين، من أجل نجدة تركيا المنكوبة، وتغاضيهم الوحشيّ عن سورية، في ما هي فيه، من صَلْبٍ يتواصل منذ اثنتَي عشرة سنة، وزلزالٍ ماحق، وحصارٍ خانق؟

لكأني بتّم في كنيسة الغرب كلّه، في حاجة ماسّة إلى مَن يتلو عليكم اليوم، وكلّ يوم، قصّة السامريّ الرحيم، كما رواها الربّ يسوع في إنجيله!

وإني لأكادُ أسمعه يقول اليوم لكنائسِه كلّها، و"لسادة" الأرض على السواء: "إلى متى أكون معكم؟ وحتّى متى أحتملكم؟"

أم تُراكم تريدون أن تسمعوا منه سَيل الويلات الرهيبة، التي صبّها على رؤوس مُنكريه، كي يوقظَهم، يومَ يئِس من إصلاحهم؟

إلاّ أني، يا صاحب القداسة، أؤثر، في ختام هذه المصارحة البنويّة، أن أذكّرَك، اليوم أيضاً، ببعض ما ارتأى الربّ يسوع، في حكمته ومحبّته، أن يقولَه في دمشق بالذات، كما تَبيّنَ لكَ وللمراجع المختصّة في روما. فمنه ما قاله عام 2004، أي قبل الحرب على سورية بسبع سنوات، ومنه ما قاله خلالها، عام 2014.

وإنّ لَفي أقواله هذه، حُكماً بالغَ القسوة بحقّ الغرب كلّه، كما أنّ فيها أيضاً وعوداً مستحيلة بشريّاً، تجاه الشرق كلّه. وفيها أخيراً وعيدٌ قاطع، بحقّ مَن شبّههم بيهوذا!

ففي 10/4/2004، قال يسوع:

«وَصيّتي الأخيرةُ لكُم: اِرجعُوا كلُّ واحدٍ إلى بيتِه، ولكنْ اِحملوا الشَّرقَ في قُلوبِكم.

مِن هنا انبثقَ نورٌ من جديدٍ، أنتم شُعاعُه، لعالمٍ أغوَته المادّةُ والشّهوةُ والشّهرة، حتّى كادَ أن يفقِدَ القيمَ.

أمّا أنتُم، حافِظوا على شَرقيّتِكم. لا تَسمَحوا أن تُسلَبَ إرادتُكم، حريّتُكم وإيمانُكم في هذا الشّرق.»

وفي 17/4/2014، قال يسوع: «الجراحُ التي نَزَفتْ على هذِه الأرضِ، هي عينُها الجراحُ التي في جَسَدي، لأنّ السَّببَ والمسبِّبَ واحدٌ. ولكنْ كونوا على ثِقَةٍ، بأنّ مصيرَهم مثلُ مصيرِ يهوذا. "طوبى إذن لمَن يؤمن ويُعلن!

صاحب القداسة،

تقبل محبتي واحترامي الأب الياس زحلاوي، عاشق الوطن ..

معرفة «الروح لذاته» في فلسفة هيغل

سوزان واكيم

باحثة
وأستاذة جامعية

مقدّمة

يعرض هيغل نظريّته، محلّلًا تحقيق الروح لذاته في التاريخ، ويصف تمايز الحضارات والأوضاع الطبيعيّة والإنسانيّة، وتأثيرها على مسيرة الروح، في سبيل بلوغ الحرّيّة المطلقة. لكي يُحقّق ذاتيّته، لا بدّ من أن يذوب في العالم، الذي تصنعه وتُفكّكه الأهواء والأعمال الإنسانيّة. يتولّد دومًا في الموضوعيّة، ويسترسل في الأهواء والموت، ليرتقي من رماده إلى العظمة. تبقى الفكرة فارغة إذا تجرّدت من العلاقات والصلات. وأكثر هذه الصلات هي صلة التعارض، والتناقض، والنفي. يُدخل هيغل هذه «الحركة المنطقيّة» في كلّ كتاباته ومحاضراته، مشدّدًا على أنّ لعبة الروح هي هذه المأساة التي يلعبها المطلق مع ذاته دومًا وأبدًا. يجتاز دورة من التجارب التاريخيّة، ويُحقّق ذاته عبر مراحل تاريخ البشريّة بكامله. يتغذّى الحاضر من انجازات الماضي الكبيرة. يتجلّى في الولادة والموت، ويسير على الجثث والمومياء، ويتخطّى الأنظمة السياسيّة والحضارات.

الفصل الأوّل: حياة الروح نموّ في مسيرة الزمن

الروح هو كائن متمايز عن الذات، يُشير في ذاته إلى أمر آخر، ويتوصّل إلى وعي ذاته، متناولًا هذا الأمر الآخر بالنفي والتجاوز. يجد وحدته في ذاته، وهو حصيلة تلك الوحدة وبدايتها ونهايتها. الحرّيّة جوهره وحقيقته الوحيدة. وهي نفي دائم لمعرفة الذات، والتوصّل إلى قمّة هذه المعرفة، واكتساب قيمة مطلقة، عبر سياق التاريخ[1]. يعيش الروح عبر الزمن، ولا يُحقّق ذاته إلّا على

مراحل وعيه الخاصّة. تؤدّي حركته إلى حرّيّته، هدفًا مطلقًا ونهائيًا للعالم. فهو ليس كيانًا مجرّدًا جامدًا، أسير وحدة فارغة، بل فرديّة حيّة ناشطة. ماهيّته الفعل، والمعرفة صورته وكينونته. يخرج نشاطه على البداهة، ويتخطّاها ليعود إلى ذاته. في هذه المسيرة، يرتقي إلى وعي قيمته وفهمها، محقّقًا ماهيّته الأصيلة الحقّة. فالوساطة هي مرحلة جوهريّة لبلوغ هدفه، الذي يخلقه ذاتًا ومضمونًا.

يُشبّه هيغل مسيرة الروح بحياة الإنسان، بالفرد الطبيعيّ[2]. يتفتّح على الحياة، ويتعزّز، ثمّ يموت. يبدأ الإنسان حياته طفلًا، لا يعي العالم ولا ذاته، إلّا بصورة ضبابيّة قاتمة. يجتاز الطفل عدّة مراحل قبل بلوغ المعرفة. يبدأ بالإدراك الحسّيّ، ثمّ ينتقل إلى مرحلة التصوّر الذهنيّ العامّ، فمرحلة المفهوم العقليّ، ليصل بعدها إلى المفهوم العقليّ الصرف. يُدرك أخيرًا صميم الأشياء وطبيعتها الحقيقيّة. يعيش الولد في إطار العائلة حياة عفويّة، ويهتمّ بالأشياء منفصلة، من دون أن يعي وحدة الكون بكلّيّته. لا يُدرك ما هو حقيقيّ؛ ولم يُحقّق إرادته الحرّة والاستقلاليّة. يطيع الآخر، ويمتثل لإرادة عاقلة خارجة عن ذاته، لكنّه يعيها تدريجيًا، ويتبنّاها. وحده الإنسان الناضج يتوصّل إلى تلك المعرفة.

في نظر هيغل، تتميّز حقبة التاريخ الأولى بذهنيّة الطفولة، حيث تسود الوحدة مع الطبيعة، كما نرى في العالم الشرقيّ. ما زال الروح فيه طبيعيًا، ويسكن الطبيعة، ليس حرًّا بذاته. لم تبلغ هذه الذهنيّة الطبيعيّة الحرّيّة بعد، بل لا تزال منغمسة في الطبيعة. في هذه الحالة، تبقى الدول، والفنون، والعلوم، ضمن أرضيّة الطبيعة. يُسمّي هيغل ذلك «عالم الأبوّة»[3]. العالم الشرقيّ عالمًا «أبويًا» تحكمه إرادة سيّد واحد، يرتبط به جميع الباقين كأبنائه أو مرؤوسيه. لا يُدرك الشرقيّون أنّ الروح حرّ في مساره هذا؛ ولأنّهم لا يُدركون، فهم أيضًا ليسوا كذلك. بنظرهم، هناك رجل واحد حرّ؛ وبمفهومهم هذا، تُصبح الحرّيّة موقفًا تعسّفيًا، لأنّها صفة المستبّد. كلّ ما هو باطنيّ، كالطبع، والضمير، والحرّيّة، لا وجود له. الملك هو سيّد الدولة المطلق، والله هو كبير الكهنة. أمّا الإنسان كقيمة بحدّ ذاته فلا وجود له، لأنّه خاضع كلّيًا إلى تلك السلطة. لا يُقاوم الطبيعة، بل يتقبّل ما تفرضه عليه، وكأنّه قدر إلهيّ. يقسم هيغل جغرافيّة الروح هذه إلى ثلاثة أقطار: الصين، والهند، وبلاد فارس.

الحقبة الثانية للروح هي مرحلة الانفصال، وانعكافه على ذاته، أي الخروج من مجرّد الانصياع، والطاعة، والثقة. بعد البلوغ يُصبح الولد مراهقًا. تتّجه أنظاره إلى نحو ما هو شموليّ. يعيش التناقض مع واقع الأمور. في سنّ المراهقة، يختلّ الانسجام السائد بين الطفل والعالم. يتخطّى الإنسان البالغ النزوات الخاصّة والرؤى الذاتيّة. لم يعد منشغلًا

ببناء شخصيّته، لينكبّ على الواقع والأمور المعقولة، ساعيًا إلى بناء العالم من حوله؛ وبهذا الجهد يُحقّق رجولته. يخرج الإنسان البالغ من مرحلة الشباب، ويدخل معترك الحياة، حيث يُغيّر وجه العالم بعمله وعقلانيته، لأنّ ما هو عقلانيّ وربّانيّ يملك القدرة المطلقة على التحقّق. يُشبّه هيغل وضعيّة الروح الثانية بالانفصال أو التعالي والتفكير بجوهر الروح.

تنقسم تلك الحالة إلى إثنتين: الأولى، «مراهقة الروح» المتمثّلة بالعالم اليونانيّ، والثانية، «سنّ رجولة الروح» المتمثّلة بالعالم الرومانيّ[4]. يعتبر هيغل أنّ اليونان قدمّت النموذج الصافي والجديد لشباب الروح. ينضج الروح، ويبني ذاته كمادّة لإرادته ومعرفته. ويُمثّل العالم اليونانيّ الفرديّة الأخلاقيّة الإيجابيّة، ويحوي الوحدة الجوهريّة، التي تجمع المتناهي باللامتناهي. عندما يبلغ هذا الأساس روحيّة الفرد وجلاء المعرفة، يُصبح نورًا وحصافة في الصفاء والجمال الخلقيّ. يهدف المبدأ الرومانيّ إلى ملامسة الشموليّة المجرّدة، في معارضة غير محدودة للموضوعيّة. تفصل الحياة الأخلاقيّة بين نقيضَين: وعي الذات الفرديّة والشموليّة المجرّدة، ويتحقّقان عبر تمزّق أليم لا محدود. في نظر هيغل، أوّل من وعى الحرّيّة هو الشعب اليونانيّ. فاليونان والرومان أدركوا على السواء أنّ قلّة من الناس يتمتّعون بالحرّيّة.

إلّا أنّ الإنسان إذا ما انخرط في الحياة العمليّة، حزن على وضع العالم، وبكى لفقده الأمل في البلوغ إلى عالم أفضل. تنطفئ جذوة الحياة، ويختفي التعارض بين الذات والموضوع، وتخفت جذوة اهتمام الفاعل بموضوع نشاطه، وتصير الحياة الفكريّة عادة روتينيّة. فيعيش الإنسان المسنّ بلا حوافز والمستقبل لا يعده بشيء. يسيّره فكره بمبدأ عامّ موروث عن الماضي. وإذ يعيش على رصيد الماضي، يفقد الإنسان ذاكرة الأحداث الحاضرة، ويتشبّث بحكمة هي وليدة تجارب الماضي، ويعتبر لزامًا عليه نقلها إلى الشبّان. ويتّجه إلى نفي مجرّد لكلّ خصوصيّات الحياة. هكذا يسير الإنسان نحو الموت. يُسمّي هيغل هذه الحقبة «شيخوخة الروح». تُمثّل الأمبراطوريّة الجرمانيّة هذه الحقبة الثالثة[5]. مبدأها الأساسيّ هو تحصيل مفهوم الحرّيّة الحقيّقيّة. ينسحب الروح من الوعي الذاتيّ، ويعود إلى مفهومه. في العالم الجرمانيّ ساد روح جديد، روح الحرّيّة، وشعور مستقلّ مطلق بذاتيّته. يعيش كلّ فرد حرّا لذاته، ويتمتّع بقيمة مطلقة. وحدها الشعوب الجرمانيّة توصّلت بفضل المسيحيّة إلى القول بأنّ الإنسان يتمتّع بالحرّيّة بحكم إنسانيّته، وبأنّ الحرّيّة الروحيّة من صميم طبيعته الخاصّة. بذلك اكتمل نضج العقل والفكر، وباتت الأمّة الجرمانيّة تشعر بشموليّة الروح. اقتضى ذاك الوعي جهدًا تربويًا طويلًا مضنيًا، ليرسخ المبدأ الغافل عنه في العالم. لم

يلغِ توطيد المسيحيّة العبوديّة فورًا، ولم تسد الحرّيّة في الدول، لأنّ تطبيق ذاك المبدأ يشكّل آلية تاريخيّة طويلة الأمد.

تُشكّل تلك المراحل المبادئ الأساسيّة لمسيرة الروح العامّة. يمرّ داخل كلّ مرحلة سياق معيّن يُحدّد شكلها، ثمّ ينتقل إلى أخرى. تبدو كلّ واحدة من تلك المراحل نموّا نحو الأكمل، في مسيرة تقدمّ وعي الحرّيّة، وعي الروح لذاته. تحمل الحرّيّة عينها في جوهرها الوعي الضروريّ، وهي الغاية التي يسعى الروح إلى تحقيقها. بدافع من قوّة مطلقة لامتناهية، لا يستريح الروح، ولا يجد السلام قبل أن يدرك ذاته. غايته تحقيق وعي ذاته، وجعل العالم متوافقًا مع ذاته. يعي سعادته في الموضوعيّة؛ ويبطل مساره التاريخيّ أن يكون نحو نموّ كمّيّ. يسعى بالتالي إلى تحقيق هدف نهائيّ في العالم، واجبه الأسمى معرفة ذاته وتحقيقها. هذا المسار المطلق هو وساطة بينه وبين نفسه، تفترض هذه الوساطة أن يتمايز الروح بين لحظات وجوده، ويسترسل في الحركة والتغيير، ويتّحد بطرق متعدّدة، فيُدرك حقيقته، ويصنعها. تُجسّد الشعوب من جهتها المبادئ التي يُحقّقها الروح في هذه المسيرة[6].

الفصل الثاني: مسيرة الروح مسيرة شعب

لا يُعتبر الروح حيّا إلّا إذا كان ناشطًا. ما إن تتراجع حوافز نشاطه حتّى يموت، ويخفت نشاطه، وتتضاءل روابطه بأسمى اهتماماته. قوام نشاطه أن يُصبح عالمًا موضوعيّا منتشرًا في المدى، ويُفعّل طاقاته. في مجرى التاريخ، يفعل ما هو في صميم ذاته، ويُصبح موضوعًا لذاته، ويُسرّ بما يفعل في هذا العالم الذي هو عالمه. إنّ الفترة التي لا يزال فيها الروح ناشطًا هي أجمل مراحل حياته، أعني شباب الشعب. يتوصّل الروح إلى معرفة ذاته العفويّة، وينعم بتحقيق ذاته، ويستمتع بها، ويُدركها، في قلب «روح الشعب»[7]. يظهر في جميع أفعاله وطموحاته، يحمل الأهداف والمنافع، ويوجّهها. يشمل العادات والحقوق، ويُشكّل ماهيتّها. ينمو في الفنّ، والدين، والفلسفة.

يُشكّل روح الشعب مرحلة في مسيرة الروح المتدرّجة الشاملة. لكلّ شعب مبدأه، يسعى إليه كما لو كان منتهى كيانه. فما أن يبلغ هذه المرتبة حتّى ينتهي كلّ دور له في العالم. يتقدمّ، ثمّ يتقهقر، ويندثر. كما أنّ الإنسان يموت في الحياة المتحوّلة إلى جملة عادات، كذلك روح شعبٍ ما يموت في المتعة الذاتيّة. إذا ما أنجز المرء كلّ ما يصبو إليه ينتفي لديه كلّ اهتمام، وينتقل الشعب من عمر الرجولة إلى الشيخوخة، يعني أنّ الحاجات قد أشبعت. يفقد علّة وجوده، ثمّ يقع في الرتابة، حيث لا مكان للحيويّة، ويبدأ مساره نحو الموت الطبيعيّ. في معمعة نشاطه، يعني الاكتمال الأفول في الوقت ذاته، ويُشير إلى العبور من مرحلة إلى مرحلة أخرى، إلى ارتقاء روح آخر. يكتمل روح شعب معيّن في الانتقال إلى مبدأ

شعب آخر. فيتحقّق التقدمّ، وتولد المبادئ وتنحلّ. الحياة تعقب الموت، وموت أيّ شعب هو عبور إلى الحياة. يرتقي الروح من التفاعيل الدنيا إلى المبادئ والمفاهيم العليا. يُسجّل الروح في الوجوه المتجدّدة تقدّمًا راهنًا. تُظهر الشعوب التاريخيّة المتعاقبة وأطباعها ومناقبيّاتها تلك المسيرة المتدرّجة. بفضلها يرتقي الروح في التاريخ إلى منظومة شاملة، تعي ذاتها، فيبدو التاريخ مجرّد مخطّط لعنايته الإلهيّة. الله هو الذي يدبّر الكون، ويتمّم مشيئته في عمل الإنسان[8].

تجعل مسيرة الروح دور الفرد أساسيّا في المسيرة التصاعديّة. يُحقّق الروح ذاته في الأفعال الإنسانيّة كالحاجة، والرغبة، والهوى، والمنفعة الخاصّة، والأهداف، ومواضيع الفضائل، كالخير، والحبّ، والعائلة، والأخلاق. يستخدم الأدوات والوسائل ليبلغ غايته، ويجد نفسه، ويتأمّلها في الواقع. بهذا المعنى، يستطيع هيغل القول إنّه «لم يُنجز في العالم أيّ شيء عظيم من دون شغف»[9]. ولولا ذلك لبقي الروح ساكنًا مجرّدًا، غير واقعيّ، بل مجرّد فكرة. وما الشغف إلّا الوجه الذاتيّ والصوريّ لطاقة الإرادة والعمل، يتحقّق بفعل عزمها الطبيعيّ، ويرفع صرح المجتمع البشريّ. يبدو التاريخ كالمذبح الذي تُضحّى عليه سعادة الشعوب، وحكمة الدول، وفضيلة الأفراد. يدفع الروح ضريبة الوجود بفعل الأهواء الفرديّة.

في التاريخ، يسعى كلّ شعب إلى مصلحته ومنفعته؛ أمّا في التاريخ الكونيّ، فيجني الناس غير ما عزموا على بلوغه، لأنّه مخبّأ فيه، ولا يشعرون بوجوده. قد يحوي العمل العفويّ أمورًا أكثر ممّا يبرز في مجال الوعي والإرادة. ويتعامل مع باقي الشعوب كمجرّد وسائل وأدوات. يُسمّي هيغل هذه الأداة «خدعة العقل»[10]، ذلك أنّ الروح موجود في الأهداف الخاصّة، ويتعزّز فيها. يكمن هذا العقل في واقع الحياة؛ ويكتمل فيها وبواسطتها، ويستخدم الأفراد كوسائل، ليؤودّوا إلى الغاية المرجوّة. إنّ مؤشر قدر الإنسان الرفيع هو تمييزه بين الخير والشرّ والاختيار بينهما، أي أن يكون مسؤولًا؛ الحيوان وحده لا يُدرك المسؤوليّة.

لكلّ شعب عمله، وبه يُشكّل سياق الحياة. فإذا ما دخل شعب في مناخ معاكس، تعذّر عليه رسم معالم حقبة زمنيّة، لأنّ مثل ذاك المناخ يُباعد بين الروح وأوضاع عصره. عندئذ يحلّ مكانه شعب آخر يُجسّد مبدًا جديدًا في أوضاع معينة. فيتقدمّ الروح ويرتقي إلى مفهوم أسمى. إنّ شعبًا تعذّر عليه البقاء، يحذف خصوصيّته، ويرضخ لحلول مبدأ آخر. عندئذ ينتقل تاريخ العالم إلى شعب آخر، إذ إنّ بروز تفعيل وضعيّ أعلى، بشكل شعب جديد، يبدو بمثابة نفي وتدمير لحالة الروح السابقة، ليبرز روح جديد. وبذلك لا يستطيع أيّ شعب أن يُسيطر، أكثر من مرّة، على مسيرة الروح، لأنّ روح الشعب لا يستطيع أن يحمل أكثر من رسالة واحدة. هذه المسيرة المتدرّجة هي تقدّم مطّرد إلى ما لا نهاية

باتّجاه هدف معيّن. وفي كلّ مرّة يظهر الروح بصورة محدّدة. يوّلد الروح الأحداث، لأنّه «هرمس» قائد الشعوب[11]. إنّه الكائن الأكثر واقعيّة الذي يحوي كلّ شيء وهو موجود دومًا وفي كلّ مكان مع ذاته.

من جهة، تتمّ هذه الآليّة بفعل مسيرة الروح، ومن جهة أخرى، يصنعه الأفراد الذين يعيشونه. لذلك لا يستطيع أيّ فرد لوحده أن يتجاوز حدود شعبه. كّل فرد هو ابن شعبه في مرحلة من مراحل نموّه. يستطيع أن يتميّز عن الباقين، ويكون أذكى منهم، ولكن ليس على حساب روح شعبه. لا يُعتبرون أذكياء إلّا من أدركوا روح شعبهم، وتوافقوا معه. يّسمّيهم هيغل «الرجال العظام»[12]. يُدرك رجال التاريخ العظماء الكون الأسمى، ويقودون شعوبهم على هدي ذاك الروح، ويتّخذون منه هدفهم الأقصى. يُكرّسون طاقاتهم وخطبهم وأفعالهم لتحقيق روح عصرهم. يُمثّلون مراحل نموّه؛ فيهم يجد مسرّته، ويبني ذاته. يدعوهم هيغل أبطالًا مقتدرين أثبتوا وجودهم، وبرّروا أفعالهم. «لولب التاريخ عظماؤه... رجال نادرون... ذوو إنجازات جوهرية... ناشطون يمثّلون إرادة شعبهم بعقلهم الباطن. هم الذين يُحقّقون التغييرات التاريخيّة الكبيرة»[13]. يسعون إلى الشموليّة، ويتصرّفون، ليس لإرضاء الآخرين، بل لتحقيق مشيئة الروح. في تحقيق هذا الهدف، وجدوا السعادة والشقاء. لم يكونوا سعداء، ولم يعرفوا لذّة هانئة، لأنّهم كانوا يختارون دومًا العمل، والشقاء، والنضال. ماتوا في ذروة العطاء مثل الإسكندر، أو طعِنوا مثل قيصر، أو أرسِلوا إلى المنفى مثل نابوليون. كان جوهر عملهم تحويل شعب إلى أمّة، وإنشاء دولة.

تُسند لكلّ شعب رسالة تمثيل أحد المبادئ لتمام إنضاجها. تلك الشعوب هي الأساس الطبيعيّ لتطوّر وعي الروح لذاته. يرتبط مسار الروح بالأساس الجغرافيّ والطبيعيّ، وتُشكّل الفوارق الطبيعيّة الحقل الخاصّ الذي يعمل عليه الروح. يُمثّل كلّ شعب، يسكن بيئة جغرافيّة وتاريخيّة، درجة من درجات نموّ الروح. تشمل طبائع الشعوب مزايًا روحيّة وطبيعيّة، يطبعها المناخ بصفات مميّزة، ملازمة للأوضاع الإنسانيّة. تتيح الأوضاع الطبيعيّة المؤاتية للشعوب أن تستنبط المضمون الفكريّ للتاريخ وتنمّيه. تتميّز الأرض اليابسة بفوارق ثلاثة أساسيّة: مرتفعات بلا ماء، ووديان تجري فيها الجداول، ثمّ المناطق الساحليّة. يُحاول هيغل إثبات الأثر المباشر لتلك النماذج الطبيعيّة الثلاثة على الحضارة، وبالتالي على مجرى مسيرة الروح العالميّة. «تلك العوامل الثلاثة هي عوامل جوهريّة. تُقسم كلّا من القارّات إلى ثلاثة أقسام. الجبال الصلبة التي لا تبالي كثيرًا بما عداها... المنزوية... والثانية تُشكّل مراكز حضريّة... والثالثة تحوي الرابط الذي يوحّد العالم، ويوطّد أواصره»[14].

في القطاع الأعلى من البلاد تسود التحرّكات النزقة، والعفويّة، واللاحضريّة، لأنّ الإنسان لا يستطيع أن يتحرّك بحرّيّة. تُعيق الأقطار الحارّة والأقطار الباردة ظهور شعوب تاريخيّة تنعم بالحرّيّة. ولا تسمح للإنسان أن يقوم بنشاط موجّه إلى الاهتمامات العليا والروحانيّة، لأنّه حيث الطبيعة مقتدرة جائرة، يصعب على الإنسان أن يعيش حرًا. يجعل عنف عناصر الطبيعة الإنسان عاجزًا عن السيطرة عليها وتحقيق حرّيّة الفكر. لذلك لا تُقدمّ مسرحًا لمسيرة الروح الكونيّة، على حدّ قول هيغل[15].

وحدها المنطقة المعتدلة المناخ شكّلت هذا المسرح، لأنّها أتاحت للإنسان الفرصة الأولى لتحقيق حرّيّته. فالصيغة الأعم لتحديد معالم الطبيعة المهمّة للتاريخ هي العلاقة بين البحر واليابسة. فالسهل الذي يرويه نهر، هو الأرض الأوفر خصوبة، بحيث لا ينحصر اهتمام الإنسان بيوم واحد، بل يمتّد فترة طويلة. يحترف الزراعة، وينتهج حياة اجتماعيّة. يُشيد صروح الحضارة، ويوظّف ذكاءه ودرايته، وينهض بالفنّ والعدل. يبتكر الإنسان أدوات عمله، ويسعى إلى حالة شاملة، مثل الدول والأمبراطوريّات الكبيرة.

يرى هيغل في البحر وأفقه المفتوح صورة اللانهاية واللامحدود. تُجذّر الأرض الإنسان، بينما يأخذه البحر إلى أبعد من تلك الحدود الضيّقة. يوقظ شجاعته، ويحثّه على الفتوحات والقرصنة، وإلى كلّ أنواع المكاسب. يدفعه إلى اعتماد الحيلة، لأنّ عليه أن يُصارع عنصرًا عاتيًا، خطرًا وقويًا. وعليه أن يقرن الشجاعة بالحيلة في مواجهة البحر. فهو يجابه بخشبة، ويتكّل فوق كلّ شيء على شجاعته، ليعبر من الأرضية الصلبة إلى حيث لا سند له. فتبقى السفينة الوسيلة التي كان الإنسان يفتخر بها في العصور الغابرة[16]. فعلى هذا الصعيد يقسم هيغل العالم إلى مرحلتين: العالم القديم والعالم الجديد، مبيّنًا بنية كلّ منهما الماديّة والمعنويّة[17].

يُدرك ذاته الروح ويُحقّقها في شتّى مجالات التاريخ. يحمل في كيانه كلّ درجات تطوّر الماضي. يرفض هيغل فكرة أنّ التاريخ يعيّد نفسه بوتيرة أبديّة مملّة. لا يمشي الجنس البشريّ في تقدمّه المطرد مرّتَين على الطريق نفسه. ولكي يُحقّق هذه الرغبة، يجب أن يكون للتاريخ بداية ونهاية، لا يمكن التكهّن بها، ولا استباقها. فيقسم التاريخ إلى ثلاث مراحل: الأمبراطوريّة الشرقيّة، والأمبراطوريّة اليونانيّة—الرومانيّة، والأمبراطوريّة الجرمانيّة. يبدأ هيغل تاريخه الكونيّ في الشرق، في آسيا، من حيث تُشرق شمس إدراك الذات المتألّقة بسموّ بهائه، ثمّ يمّرعلى العالم اليونانيّ والرومانيّ، وينتهي به المطاف في العالم الجرمانيّ. «ينتقل تاريخ العالم من الشرق إلى الغرب، من آسيا إلى أوروبّا. في التاريخ العالميّ، يوجد شرقٌ... شرق محدّد هو آسيا»[18]. يسعى الروح إلى الوحدة

والانسجام، وينهض في مسيرته إلى حياة أرقى. يكمن في كلّ واحدة منها، في استمرار وتسلسل من وحدة إلى أخرى.

الفصل الثالث: مسيرة الروح: مسيرة نفي في سبيل الحرّيّة

تبدو مسألة النفي محوريّة في الفكر الهيغليّ. لا يطرح الروح شيئًا خارجه إلّا ليتواصل معه فيما بعد كفكرة منطقيّة، وكفكرة طبيعانيّة، ليرتفع من خلال نكرانه ذاته، وصولًا إلى ذروة وجوده في فلك الحرّيّة. ينكر الروح ذاته ليستعيدها، ويعيشها مكتملة في النكران، وتخطّي الذات بالذات. يعود الروح، الذي يكون أسيرًا للمادّة الجامدة خارج ذاته، إلى ذاته. ليست الطبيعة الجامدة سوى وجهه «السلبيّ». وهي ليست سوى ذلك النفي الأزليّ لماهيّته، والحركة التي تهدف إلى ترميم ذاته. في النفي، يُبدي الروح تحرّكه الهادف إلى أن يصبح روحًا بصورة حدث طارئ حرّ[19]. الطبيعة هي صيرورته الحيويّة الآنيّة. تُقدمّ لنا الطبيعة مزيجًا طريفًا من العناصر الطارئة، وأخرى حتميّة، عقلانيّة، وعبثيّة، لأنّها برهة من الحياة الإلهيّة. يتحتّم عليها أن تبدّد ثمّ تبرز الكائن الحقيّقيّ الأوحد، الذي هو العقل أو الله. فلا يُطرح وجود الكائن الزائل إلّا بالفكر. إنّه الظاهرة، ظاهرة الروح، ظاهرة الماهيّة المطلقة والذات الإلهيّة الماثلة. فهو ليس ظاهرة الوجدان إلّا لكونه موجودًا ومظهر للماهيّة، وكأنّه لباس الله. ليس عالم الظواهر القرب المادّيّ الملموس لله، لأنّه يطرح وجوده بنفي ذاته، ثمّ ينكره وينفيه. ليست الظاهرة سوى اللحظة الوسيطة والصورة العابرة لانعكاس الجوهر. هذه اللعبة هي المأساة التي يلعبها المطلق مع ذاته. يولد أبدًا في الموضوعيّة، ويسترسل في الأهواء والموت حتّى من رماده إلى العزّة. وإذ يطرح المطلق الاختلاق الباطن في النفي المتناهي لهويّته الآنيّة، فإنّ هذا النفي عينه يبقى ويُصبح مماثلًا لذاته. وهكذا فإنّ الروح هو المنطق والطبيعة في آنٍ واحد[20].

الروح هو حصيلة نشاطه، وتخطّي البداهة، وحذفها، ونكرانها، والعودة إلى الذات. لكنّ هذا الواقع لا يكتمل بلحظة، بل على مراحل. يعني اكتماله أفول مراحل، والانتقال إلى مراحل أخرى. ليس مسار الروح اجترار الذات، بل ينتج تقدّمًا تغييريًا نوعيًا. في الأمور الروحيّة، يصعد كلّ تغيير درجة، وكلّ درجة هي تحوّل في الدرجة السابقة. يحصل كلّ شكل من تغيير عميق في الشكل السابق. وتنجم التكاوين الأعلى عن تمازج التكاوين الدنيا. يُصبح تاريخ الكون ترجمة للروح عبر الزمن. يكون إدراك معنى هذه الترجمة مفتاح «فلسفة التاريخ» عند هيغل. يفرض التغيير نفسه كضرورة داخليّة منسجمة مع الروح. يُترجم هذا المسار الذي ينتقل من انحلال مبادئ وولادة مبادئ، بموت روح شعب، والانتقال إلى مبدأ شعب آخر. وفي كلّ مرحلة جديدة يُحقّق الروح حرّيّته. ذلك أنّ الروح

بجوهره نشيط يبني ذاته. هذا المسار هو جوهر كيانه، هو وساطة مع ذاته، وبواسطة ذاته، يفترض أن يتمايز عبر لحظات متميّزة، ويسترسل في الحركة والتغيّر، ويُحدّد ملامحه بطرائق شتّى. تاريخ الكون هو ظهور ذاك المسار الإلهيّ المتدرّج في سبيل معرفة حقيقته وتحقيقها. أمّا نتيجة هذا التقدمّ فهي أنّ الروح، بقدر ما يكتمل موضوعيّا، يُدمّر من جهة الشكل المحدّد لكيانه، ومن جهة ثانية، يتمسّك بالعنصر الشامل، محدّدًا لمبدئه هدفًا جديدًا. يتوصّل إلى الوعي. في وعيه لذاته، يكون الروح حرّا، ويرتقي إلى الشموليّة التي تضمحّل فيها الخصوصيّة[21].

هذا التقدمّ هو تحرّر. ولكي يقرَب تلك الفكرة إلى القبول، يشدّد هيغل على أنّ الروح يسوس العالم. «تُسيّر العناية الكون»[22]. لا يحوي تاريخ العالم شيئًا آخر سوى مخطَط العناية الإلهيّة. ويُشكّل التقدمّ سلسلة مراحل في استفاقة الوعي. يبدأ الإنسان بأن يكون طفلًا ذات وعي مبهم للعالم ولذاته، ثمّ يمرّ بمراحل متعدّدة قبل الوصول إلى معرفة ما هو بذاته، وما هو لذاته. تُمثّل تلك المراحل وساطة الروح. فالمرحلة الأولى هي الحالة البديهيّة التي فيها يغوص الروح في طبيعته، ولا يُحقّق إلّا وجودًا فريدًا حرًا. والمرحلة الثانية هي التي يخرج فيها الروح من تلك الحالة الأولى الطبيعيّة، ويُصبح واعيًا لحرّيّته. وفي المرحلة الثالثة، يرتقي من تلك الحرّيّة الخاصّة إلى الشموليّة الخالصة، إلى وعي الذات وتحسّسها، وإدراك جوهر الروحانيّة. تلك المراحل هي المبادئ الأساسيّة للتطوّر العامّ. يبدو تتابع تلك المراحل تقدمًا من الناقص إلى الأكمل. فالناقص هو الميل، الذي يدفع بالحياة الروحيّة إلى تخطّي ظواهر الطبيعة والمادّة الحسّيّة للوصول إلى نور الوعي[23].

تتولّد حرّيّة الروح من نشاطه، ويخلق حرّيّته بذاته. ليست جملة انتشاره سوى استعراض لذاك التحرّر الذي يكتمل بمطابقة واقع أشكاله مع مفهومه. ليست حرّيّته استقلالًا عن نقيضه، ولا هربًا منه، بل الاستقلال بالانتصار عليه. إنّها غاية تحرّك الروح ومبدأه. وهكذا يظهر الروح كالحرّيّة الوسيطة لحضوره إلى ذاته بخلقتها الحرّة. ولا يفترض وجود العالم بالنسبة إليه إلّا باكتماله. يؤكّد ذاته كمبدأ لذاته ولغيره، يتولّد، ويخلق عالمه بحرّيّته. بالتالي يجب أن يُفهم الانتقال من الفكرة إلى الطبيعة كما يلي: ينفصل الروح عن ذاته وتتحرّر. قوامه إنتاج التحديدات وحذفها، وتحقيق ذاته في حركة التوسّع المزدوجة خارج ذاته ورجوعه إليها. حقيقة الفكر هي حرّيّة الروح. تظهر هذه الحرّيّة كأنّها السلبيّة التي تنطلق من ذاتها، وتنكر نفي من ينفيها طبيعيّا، وتثبّت الروح المتناهي كسلبيّة متصالحة[24]. ثمّ تقرّر بحرّيّتها المطلقة أن تنفصل طوعًا كطبيعة. تفترض حرّيّة الخالق إذن ضرورة

الخلق. فالطبيعة هي ميدان الضرورة، وظهور الله بطريقة محسوسة. الطبيعة التي هي من صنع الله تجهل كلّ شيء عن الروح. لا علاقة لها إلّا مع الإنسان، وفي هذه العلاقة تُشكّل ما يُسمى التبعيّة. «العالم الفاني هو الفارق الذي ينقسم إلى عالم الطبيعة وعالم الروح الزائلة. ليست الطبيعة إلّا في صلة مع الإنسان، وليس مع الله، لأنّ الطبيعة ليست معرفة. الله هو الروح، وتجهل الطبيعة كلّ شيء عنه، وأنّها خليقة الله»[25]. يُعطي هيغل مثل النبات، والحيوان، والإنسان.

ليس العالم المخلوق طبيعة صرف فقط، بل هو أيضًا وحي من الروح، لأنّ الله الخالق لا يحدّه الفكر المنطقيّ. لا تكتمل الصورة في حقيقتها إلّا بالروح، الذي ليس هو خالق فقط، بل ولد ابنًا أيضًا. فإنّ ابن الآب الإله، هو كائن لذاته، يتماهى مع العالمَين الطبيعيّ والروحيّ. وليس المقصود من ذلك فعلَين أزليّين صادرَين عن الله: خلق العالم وولادة الابن. والإنسان الذي يعتبر ذاته خالدًا، هو في الوقت ذاته صورة الله ومصدر اللانهاية في ذاته. إنّ روحًا لم يتجلّ ليس روحًا. يُعلن الروح ذاته، ويُغيّبها. يُحقّق تمام كيانه، ويتطابق مع مفهومه بعد اجتياز الدورة الكاملة لمواضعه ونفي المنفيّات[26].

يُعالج هيغل هذه الآليّة في مخطوطاته المهمّة. في **علوم المنطق**، يطرح جدليّة الكائن، والجوهر، والفكرة. فكرة جوهر الله الأزليّ، كما هو بحدّ ذاته، هي مفهوم منقوص، هي مفهوم الحرّيّة المجرّدة. في كتابه **فلسفة التاريخ**، يتوسّع هيغل بآليّة الروح وانتشاره عبر التاريخ. لم يعد الله مفهومًا مجرّدًا من دون خصوصيّة، بل الروح الذي يتحقّق كواقع في الوجود الحسّيّ. لا يُمكن تصوّر الروح على حقيقته من دون العالم. في كتابه **ظواهريّة الروح**، إنّ الله هو الروح، الذي يبني كيانه، ويستوعب في ذاته كلّ وجود متناهٍ، ويعي ذاته. في كتابه **فلسفة الدين**، يشرح ارتداد الروح إلى نقطة انطلاقه. يتأكّد وجود الكائن بالذات من طريق النفي. بمجملها هي في قياس ذو ثلاثة حدود: المنطق، والطبيعة، والروح.

الطبيعة هي الحدّ الأوسطّ الذي يجمع بين الفكرة المجرّدة والروح. لا تحتوي الفكرة النظريّة أو المجرّدة حقيقة الله الخالق، لأنّها فقط مفهوم مجرّد للروح. وهي ليست سوى تجريد للكائن كمنطلق فكريّ. لا تكتمل في حقيقتها إلّا بالروح. فالروح هو الفكرة في وجودها العينيّ، الفكرة التي تخرج من ذاتها، وتظهر كطبيعة مشخصّة. يجب أن تقود الفكرة المنطقيّة إلى الفكرة كطبيعة. يجب أن يحصل انتقال جدليّ من المنطق إلى الطبيعة. من دون هذا النفي، تبقى الفكرة مفهومًا ناقصًا في ذاته، أمرًا كلّيًا من دون الجزئيّ، إمكانيّة لا شيء أو إمكانيّة فارغة. يجب أن تتخطّى الفكرة ذاتها، وتنتقل إلى عكسها، أي الطبيعة. وباعتبارها طبيعة، توجد الفكرة في المادّة، ونموذجها

المثاليّ هو الميكانيك[27]. أمّا في تفعيل الخصوصيّة، فيُشكّل الكائن بذاته الفرديّة الطبيعيّة الفيزيائيّة[28]. وفي تفعيل الذاتيّة، تستجمع فروقات الشكل الحقيقيّة في وحدة مثاليّة، توصف بالعضويّة[29]. ليست الطبيعة إذا إلّا تسوية متناقضات.

يقوم مفهوم الروح في فلسفة هيغل على جدليّة فكرة «اللامتناهي والمتناهي»[30]. ينطلق هيغل من فكرة عدم الفصل بين اللامتناهي والمتناهي. ليس للمحدود وجودًا حقيقيّا، وجوده عرضيّ، وطبيعته التغيّر باستمرار والصيرورة الدائمة، لا الكينونة أو الوجود الثابت. إنّه يحمل بطبيعته تناقضًا، يلغي كينونته العرضيّة، وتبقى حقيقته في اللامتناهي الموجود بذاته. العالم كلمة تُعبّر عن ذات الله. يعتبر هيغل أنّ اللامتناهي موجبًا لأنه نفي النفي، نقيض المتناهي. يقول في كتابه **دروس في البراهين على وجود الله:** «إذا اعتبرنا أنّ الوجود العرضيّ المتناهي في علاقة مع ذاته فقط، وأنّه موجود لذاته لا لوجود آخر، فإنّنا بذلك نُخرجه من عالم التغيّرالدائم»[31]، لكنّنا نسقط بذلك الازدواجيّة، أي ثنائيّة الوجود. يستوعب اللامتناهي المتناهي بصفة هذا الأخير نفيًا للوجود، أو مظهرًا عرضيّا له، يُمكن تخطّيه.

ليس اللامتناهي حاضرًا بصورة مجرّدة، أي ليس مجرّد فكر في الذهن، بل هو حاضر بشكل محسوس في العالم والزمن، بهدف أن يعي ذاته. الله مبدأ العالم، كامن فيه وملازم له. إنّه في جوهره تفتّح في الداخل، وتجلّ في الزمن. بهذا المفهوم، لا يعدو تأكيد وجوده كونه فعلًا نكتشف من خلاله تجلّي الروح الإلهيّة عبر التاريخ. والواجب الوجود الكائن بالقوّة يتحقّق فعلًا بالحرّيّة. الله اللامتناهي هو حقيقة العالم والموجودات المحدودة. إنّه القوّة التي تعطيها مقومّات وجودها. العالم غير موجود إلّا كفكرة لله تعيش في الزمن، وتصبو إلى مصدرها باستمرار. إنّ تصور الكون من دون الله هو أشبه بالفضيحة بالنسبة إلى العقول الغير مؤهّلة للماورائيّات. من دون الله، لا شيء يثبت، وكلّ شيء يبدو عبثيّا. يجب ألّا يبدو وجود الله بديهيّا واضحًا ومحسوسًا، أو أن يكون له وطأة الوقائع المادّيّة الفيزيائيّة وكثافتها. يُردّد هيغل بأنّه يجب أن يكون نفي الله مستحيلًا للعقل السويّ، وأن يكون الاستدلال عليه واكتشافه على مستوى التجربة الإنسانيّة بكاملها، العقليّة، والعاطفيّة، والأخلاقيّة. فهو يحمل نوره الخاصّ بذاته، لأنّ الروح يُحيط بنا، ولا يُمكننا أبدًا أن نجده إلّا بالعودة إلى ذاتنا. فمعرفة الروح في ذاته، ومن خلال فعله في الكون، هي رأس الحكمة بالنسبة إلى هيغل؛ هي معرفة مشتركة ثنائيّة الاتّجاه، أي أنّ الإنسان لا يعرف الله إلّا لأنّ الله يتعرّف على ذاته في الإنسان. هذه المعرفة هي وعي الله لذاته، وهي ليست سوى الروح الإلهيّ بذاته[32].

مسيرة الروح هي مسيرة انتقال إلى الفعل، فعل مستمرّ، تُعبّرالكائنات الحيّة عنه. يتناول هيغل مسألة غائيّة النشاط أو الفعل الإلهيّ في معرض بحثه حول جدليّة «العضويّ واللاعضويّ في الكائن الحيّ». تملك كلّ نفس حيّة جسدًا خاصًا بها، فتُشكّل بفضله كلّا متماسكًا ومحسوسًا. الأعضاء هي وسائل وأدوات الحياة، يبثّها الروح في العالم، مدفوعة بقوّة داخليّة لامتناهية. إنّ الكونيّ والكلّيّ حاضر في كيانات ذات غايات ومصالح فرديّة يُحقّق فيها ذاته. لا ازدواجيّة في الأمر، لأنّ الغايات الفرديّة المحدودة ليست هي الحقيقة. ليست أهداف الناس سوى مظهر لنشاط الروح الكلّيّ، وتحقيق ذاته في التاريخ، ووسائل وعيه لذاته. إنّه يُنتج ذاته ويُحقّقها. تقوم جدليّته على البقاء، ونفي ذاته، وإلغائها باستمرار. هذه الجدليّة والنفي الدائم إثبات للامتناهي كوجود شامل، قائم بذاته ولذاته.

الفصل الرابع، مسيرة الروح مسيرة إنسان

في الواقع، لا معنى للمطلق إذا فصلناه عن ظواهره. فهو غير موجود إلّا بقدر ما هو يخلق. «من دون وجود العالم، لا تثبت ألوهة الله». يُعبّر خلق العالم وولادة الكلمة عن فعل واحد. لا تحصل تفعيلات الوجود صدفة. ليست حقيقة الله تجريدًا ذهنيّا بقدر ما هو حقيقة ماهيّة الكون. بهذا المستوى، تتضمّن النظريّة المسيحيّة علم الكائن المبنيّ على التمييز بين «الكائن» غير المخلوق والكائن المخلوق، وبين المطلق والعالم، علمًا ينفي تأليه الكون، الذي به يكون الله كامنًا ومتعاليًا في آن. حطّت بعض النظريّات الدينيّة من شأن الطبيعة وحوّلتها إلى مجرّد خليقة تافهة. ناقضت ديانة الآخرة ما بين الروح والمادّة، النفس والجسد، الإيمان والإدراك، النهائيّ واللانهائيّ. يتخلّى العالم الروحانيّ حالًا عن العالم الحسّيّ، ويسقط الطبيعة إلى ما دون العالم الإلهيّ. ليست الطبيعة المخلوقة إلّا واحدًا من مظاهر الله وفي خدمته. بالنسبة إلى العالم، يظهر الله ككائن غريب معزول. تُصوّر لنا هذه النظريّة التقليديّة في التعالي علاقة الخالق بخليقته كعلاقة السيّد بالعبد. الله هو سيّد حام، يُحقّق أحلام الناس، ويحميهم بوجه الطبيعة العدائيّة وبوجه اترابهم. في نظر هيغل، تضع هذه النظريّة الله في غيب لا وصول اليه، كقوّة غريبة تسحق الطبيعة، والتي لا قدرة للإنسان أن يكون إزاءها إلّا عبدًا ذليلًا تعيسًا.

الإنسان هو فلك الروح وزمن الموضوعيّة الإلهيّة، لكيما يتحقّق الفكرالإلهيّ في الوجدان المتناهي والباطنيّ. يظهر الله لذاته بشكل ذاتيّة حسّيّة كانسان، لأنّ هذا الأخير وحده يبقى الكائن الروحانيّ الأوحد وسط المحيط الفيزيائيّ. لو تحتمّ على الله أن يأخذ شكلًا حسّيًا، لاتخّذ حتمًا شكل إنسان. في هذه الحالة، يُصبح التجسّد شكلًا ميتافيزيقيّا رمزيّا للعلاقة مع الواقع الحسّيّ للروح التي يُحييها، ويؤسّسها، ويعطيها معناها. يبدو ذاك

التجسّد كمفارقة حيّة تجمع الشموليّة والحسّيّ. يظهر الله في المحسوس، وهو بالضرورة غير ماهيّته. لذا يُعرّف هيغل الروح على أنّه واقع له تاريخ، ويصدر عنه "فعل". تاريخ الكون هو تمظهر الروح في الزمن، كالفكرة الماثلة في الطبيعة وفي المدى[33].

فالنموذج الأوّل للروح المتناهي هو إنسان الإرادة والرغبة، قبل أن يكون الإنسان المفكّر، أو الإنسان الحرّ، تجاه نفسه والطبيعة. في حالته الطبيعيّة، لا يكون الإنسان سيّئًا ولا خيّرًا، وهو لا يكون حتّى مجرّد إنسان، لأنّ ما يصنع الإنسان هو العلم والمعرفة والوجدان. على الإنسان أن يترفّع فوق إرادته الطبيعيّة، ويتوصّل إلى وعي ذاته وخلوده وحرّيّته الإنسانيّة والروحيّة. في هذا الوعي، يُدرك الإنسان الفكر الإلهيّ، ويتحقّق الفكر، ويتخطّى ذاته في ماهيّة مطلقة، تتفعّل في التضحية بذاتها، ذاتًا عابرة زائلة. بتوالده الذاتيّ، وبتحوّل مفهومه إلى الآخر كما إلى ذاته يتحوّل إلى كيان مغاير لذاته. فيُدرك الروح على الفور ذاته كإنسان حقيّقيّ في فرادته الحسّيّة، كفرد ذات هويّة جدليّة متقاطعة مع الذاتيّة الإلهيّة[34].

ما وراء التشابيه الخرافيّة الناقصة، والتجسّدات الهندوسيّة الكثيرة، وذاتيّة الوحدانيّة اليهوديّة، وفرديّة المثال اليونانيّ والرومانيّ، كان لا بدّ من أن يعتلن الله بملامح الإنسان. يجب أن يُشبه الإنسان الله والله الإنسان. يظهر الله الروح للإنسان فعليًا في البداهة المحسوسة كظاهرة إنسانيّة زمنيّة ومجتمعيّة. يعي الإنسان ألوهيّته، بينما تعي الألوهة الإنسان من الداخل. إنّها الحياة الإلهيّة ذاتها التي تنمو. إنّ كلّ نبل وطيبة في الإنسان هو إلهيّ وآتٍ من الله، لذا لا فصل تامّ بين الطبيعة الإنسانيّة والألوهة، ولا إقصاء كلّ وساطة بين الألوهة والإنسانيّة خارج شخص المسيح، ولا مساواة بين إدراك ما هو جيّد وإلهيّ، وإيمان نظريّ بإله غريب عنّا وكلّيّ القدرة. فالكلمة الخالق، صورة الله وحقيقة العالم، ظهر في الخليقة كواقع إلهيّ على صورة العالم. لذلك يُصبح التجسّد الإلهيّ المضمون الأساسيّ لديانة الوحي، أو الديانة المطلقة، الديانة المسيحيّة. ما يُميّز ديانة الوحي من المراحل السابقة للديانة، هو أنّ الله يعتلن فيها بالكامل، وبها تحقّق تجسّده الفعليّ والمباشر[35].

يُمثّل يسوع هذا التجسّد. «يبدو الله إلهًا منظورًا. ويبدو الفكر بشكله الحسّيّ المباشر... يظهر الله في الحاضر المنظور، ولا شكلًا محسوسًا له سوى عالم الروح الحسّيّ، عالم الإنسان الفرد... وهكذا يثبت أنّ الطبيعة الإلهيّة والطبيعة الإنسانيّة لا تختلفان، فيظهر الله بشكل إنسان[36]». وحدة الإنسان والله هي ركن من أركان العقيدة المسيحيّة. ما يُعزّز هذه الوحدة مفهوم المسيح إلهًا وإنسانًا. ابن الآب الأزليّ يوازي العالم المادّيّ والروحيّ، ويجمع في ذاته ملء الطبيعتَين الإلهيّة والإنسانيّة. يظهر الله كشخص فرد. يطرح الروح ذاته مغايرًا، والغير هو ابن الله. ظهر المسيح إنسانًا هو الله، والله إنسانًا. فالله المتأنّس

في المسيحيّة هو النموذج الحسّيّ لكلّ واقع حيّ. بموته وقيامته حقّق العبور من عالم الفناء إلى اللانهاية. واللحظة المميّزة لهذا العبور هي لحظة النفي[37].

يُنوّه هيغل في كلّ مناسبة بالعقل. وعلى هذا الصعيد، يُظهر لنا أنّ العقل في **حياة يسوع** هو هبة إلهيّة أزليّة. «العقل الصافيّ هو الألوهة بالذات»[38]. يُحدثّنا المسيح غالبًا عن كرامة الإنسان الحرّ، الذي بهدي عقله، يستنبط مفهوم الألوهة ومعرفة إرادتها. «الحقّ أقول لكم يا أحبّائي، لا تخافوا ممن لا يستطيعون أن يقتلوا إلّا الجسد، بل خافوا أن يُشهّرَ بكم أمام العقل وأمام الله بأنّكم تستحقّون أن تخسروا السعادة التامّة»[39]. المهمّة المترتبّة على مسيح هيغل أن ينجزها على الأرض هي أن يجعل الناس أنبل، موقظًا في روحهم وعي كرامتهم، وإدراك السنّة الباطنة، التي يجب أن يخضعوا لها. «وحده من لا يخضع يحكم على نفسه أنّه جاهل لهذا النور.... ويبيّن هكذا بأعماله ابن أيّ روح هو؛ ويبتعد عن تألّق العقل الذي يوجّه مناقبيّة الواجب، لأنّ أعماله السيّئة تقاوم ذلك النور، الذي يملأه خجلًا واحتقارًا لذاته وندمًا. بل بعكس ذلك، من يتصرّف باستقامة وصراحة، يقترب طوعًا من محكمة العقل... ولا حاجة إلى إخفاء أعماله، لأنّها تشهد للروح الذي كان يحييه، لروح العالم العقلانيّ، لروح الألوهة»[40].

يفترض هيغل أنّ يسوع ليس واحدة من المسلّمات الأخلاقيّة، ولا مجرّد رجل فضيل. ونُخطئ بحقّه إذا رأينا فيه مجرّد رجل تاريخيّ، أو اعتبرناه فقط مصلحًا للأخلاق على غرار سقراط. وإذا اعتبرنا يسوع إنسانًا كاملًا، نكون قد أنكرنا الحقيقة المطلقة، لأنّ علم الطباع والأخلاق ليس أقصى ما يتطلّبه الروح. وهكذا يستعمل هيغل عبارة «ابن الله» و«ابن الإنسان»[41]. يحمل يسوع طبيعة فائقة. فابن الله هو أيضًا ابن الإنسان. يرى في وحدة الحياة العليا وحدة الله والإنسان العميقة. يُشكّل القسم الأوّل من كتابه **روح المسيحيّة** الخلفيّة، التي يبرز منها وجه يسوع. يُبيّن هيغل أنّه مع المسيح، يتخطّى الإنسان التمزّق، ومتاهات التجريد، وحالة الانفصال، والاغتراب، الذي تعيشه اليهوديّة، ويتوّجه إلى أنظمة جديدة، ووحدة جديدة بين الإنسان والطبيعة، بين الإنسان والله. ستكون المصالحة بالمحبّة بين السماء والأرض المحور الأساسيّ لهيغل في كلامه على المسيح بوصفه ابن الله وابن الإنسان.

الفصل الخامس: موت الروح: مسيرة حياة ومصالحة مع الذات

الموت مصير كلّ كائن حيّ. تبدو الحياة عابرة، خاضعة لحتميّة لا مفرّ منها، مثل ظلّ أو نفس ينقطع، لأنّ مصير الجميع في النهاية واحد. وإذ يخضع الإنسان لتجربة الموت، لا يتقبّل بسهولة أن يكون الموت نهاية، إذ يستحيل اعتبار الحياة مجرّد ظاهرة طبيعيّة، ولا

يُمكن تجريدها من أيّ معنى. لذلك أقدم الإنسان على اعتبارها شكلًا حسّيًا للانطباعات الكونيّة العفويّة. فهو يصرّ على تكريم موتاه بمراسم جنائزيّة، ويظلّ يتذكّرهم ما دام حيًا. ومع ذلك يتقبّل الإيمان الموت، معتبرًا إيّاه كقرارٍ إلهيّ، يبرز بؤس الوضع البشريّ تجاه الله الخالد. فماذا نقول إذًا عن موت الله؟ هل يُمكن أن يموت الله الذي هو حيّ بطبيعته؟ ضرورة موت الله من ثوابت فكر هيغل. الحياة موت بطيء. تنتقل المحسوسات من الطبيعة إلى فلك الروح. تجسّد المطلق، بالتالي، يخضع لسنّة الموت. إلّا أنّ الله لا يبقى أسير الموت. يُعتبر الموت مرحلة انتقاليّة. يعود إلى ذاته، ويرسخ عميقًا في كيانه، الإله الحيّ. لا يتموضع إلّا في نقيضه، يتحدّد، وينكر ذاته. ليس هو المطلق إلّا بنفي هذا النفي. فالموت هو الحالة الوسيطة، الحدّ الأقصى بين الطبيعة والروح، الصيرورة إلى غير ذاتها، للإلهيّ الذي يتنكّر لذاته كطبيعة، والذي يتحقّق كفكرة شاملة مطلقة. نهاية الطبيعة هي في الإقبال على الموت، في الاحتراق كطائرالفينيق، لينبعث روحًا، والانتقال الكامل من العدم إلى الوجود، ثمّ الانفتاح على شموليّة الألوهة. يُصوّر هيغل لنا الموت "كهويّة جدليّة حيث تذهب الألوهة إلى أقصى درجات الشجب في الميتوتة، بينما تنفتح هذه في النفي المميت لطبيعتها البديهيّة والسلبيّة على الشموليّة الإلهيّة. فتصير آلية الموت عندئذ انتقالًا بواسطته تجتمع جوانب الإلهيّ والبشري إيجابًا. ليست الغيريّة والنفي خارج الله، بل يُفهمان كتوقيّت للطبيعة الإلهيّة"[42]. موت الله ليس إلّا موت تجريد الجوهر الإلهيّ. يكتمل تحقيق هذا الجوهر في الروح، الذي يُدرك ذاته، والذي فيه يعود الوجدان إلى هويّة المعرفة الصافية، التي تحوي بذاتها كلّ المراحل. بقدر ما يعي المطلق ذاته، يميل إلى تجاوزها وإلى الموت، ليُصبح كائنًا آخرًا. يستبطن هذا التجاوز، متخطّيًا كلّ وضع محدود، ويشارك فعلًا في الحياة الكلّيّة.

موت يسوع هو دليل على أنّ الله محبّة. «وهناك أيضًا الغلبة على الموت، والانتصار على القبر والجحيم، وانتصر العنصر السالب، فلا يبقى واردًا تجريد الطبيعة الإنسانيّة... بل بعكس ذلك هي تتثبّت، عبر الموت، في الحبّ الأسمى... إنّه الله المتصالح باسم المحبّة، وهو ارتقاء الطبيعة الإنسانيّة إلى هدفها حيث ابن الإنسان جالس عن يمين الآب»[43]. والمحبّة هي ذاك التماثل بين الإلهيّ والإنسانيّ. وحدها المحبّة تجمع الله والإنسان، وتجعلهما أكثر من مجرّد أشياء. بالمحبّة يعرفان بعضهما، ويفهمان وحدتهما. تُعطي المحبّة معنًى شاملًا لفكرة الموت. هي بداية الحياة، تحمل الموت، وتدوم بالموت. سلبيّة الموت وحدها تعطي حياة للحياة. «الموت هو سبيل المصالحة، وأخيرًا الموت هو المحبّة بالذات»[44].

لم يعد الموت نقطة النهاية، بل أصبح بداية الحياة الجديدة والمطلق بالذات. لأنّه

حياة، يحمل في ذاته الموت، وموته بالذات، لأنّ في الطبيعة الإلهيّة، يجب اعتبار سياق الموت كنقطة عابرة حيث تجري مصالحة الروح مع ذاته. موت الله هو رمز «استعارة» الحياة. ويُصبح موت المسيح موت الموت، ونفي النفي. «يجب ذكر تلك اللحظة في موت المسيح: فالله هو الذي قتل الموت، لأنّه انتصر عليه»[45]. لذلك عندما يجهر هيغل عاليًا «مات الله»، يعني أنّ الله يعيش، ويستمّر في ذلك السياق، الذي مؤداه موت الموت. مات المسيح حسّيًا إلى الأبد، إلّا أنّه ينبعث روحيًا بإيمان الجماعة. وهكذا يعود المسيح روحًا قدسيًا. يخرج من كلّ ما يحدّه، ويحذف المتغيرات ليُعيد بناء الكلّ. يالتالي، الموت عبور من الروح إلى الجماعة. كان ينبغي أن يموت المسيح لكي تقوم جماعة الإيمان بالروح، لأنّ بالقيامة يدخل الروح في وعي الذات الشاملة، وهكذا تتمّ الوحدة. تتوصّل الكنيسة باعتبارها جماعة الروح إلى معرفة حقيقة التجسّد وموت الله وقيامته. وجودها الممكن والضروريّ هو نتيجة مجيء المسيح الخلاصيّ، وهي تواصل حياة المسيح وتُصبح في الوقت عينه الله ذات الوجود الآنيّ. يختم انتصار المسيح، الجالس عن يمين الله، تاريخ الطبيعة الإلهيّة ذاتها[46].

الفصل السادس: مسيرة الروح مسيرة وعي لذاته

يتماشى تطوّر الوعي الفرديّ مع مسيرة والروح. ينطلق نموّه من حالة الوعي الساذج إلى إدراك ذاته. تظهر الذات بشتّى وجوهها في سياق زمنيّ لتوالي الوجوه الإنسانيّة. تنخرط في العمل حتّى تتحقّق. لا يغدو الإنسان واعيًا لحرّيّته إلّا بالعمل. يبدأ وعي الإنسان لذاته ب«الرغبة»[47]. تاريخ الإنسانيّة هو تاريخ الرغبات المرغوبة. تدفع الرغبة صاحبها إلى أشباعها، إمّا بنفي موضوعها، وإمّا تدميره، أو تحويله. لإشباع الجوع مثلًا، يقتضي تحويل الطعام. في عمليّة الإشباع هذه، يعي الإنسان استقلاله عن موضوعه. يُحقّق الإنسان الرغبة عن طريق إشباع رغباته، بعد إزاحة الآخر من سبيله.

لا تمتلئ هذه الرغبة إلّا بفعل النفي، الذي يخلق واقعًا ذاتيًا جديدًا. يُصبح الأنا عملًا خلّاقًا، يتميّز عن الحيوان، عملًا إنسانيًا حرّا مميّزًا، تاريخيًا، واجتماعيًا تعدّديًا. في العلاقة بين الرجل والمرأة مثلًا، لا تكون الرغبة إنسانيّة إلّا إذا رغب أحد الشريكَين في رغبة الآخر، وليس في جسده، باعتبار أنّ مبتغاه هو أن يكون مرغوبًا أو محبوبًا، معترفًا بقيمته الإنسانيّة، في واقع فرديّته. يردّد هيغل أنّ وعي الذات لا يبلغ ملء رضاه إلّا في وعي ذات أخرى. ترتبط كلّ رغبة إنسانيّة في النهاية بالاستعداد لعرفان الجميل. فلكي يكون الإنسان جديرًا بهذه التسمية ولكي يتميّز عن الحيوان، يجب أن تهدف رغبته إلى الحفاظ على الحياة، أي إلى ما يفوق الواقع المتداول. في هذا الرهان، وانطلاقًا

من وقائعه، تظهر قيمة الواقع الإنسانيّ وواقعيّته[48]. وحده الوعي الذي يُجازف بكلّ شيء، ويستغلّ حياته العضويّة، يبلغ المعرفة والحرّيّة. لا يتوجّه الإنسان بدافع غرائزيّ ومعرفة فطريّة، لأنّ المعرفة الطبيعيّة تقدمّ له يد العون. لكنّ مصدر توجيه حياته يجب أن ينبع من الذكاء والإرادة. فلكي يكون الإنسان شخصًا جديرًا، يجب أن يستقي أفاعيله من ذاته المستقلّة. من يتصرّف من وحي منافعه الخاصّة وغرائزه، لا يتعالى على الطبيعة، بل يظلّ كائنًا طبيعيّا وحيوانًا.

يعرف الإنسان ذاته بالعمل. ويتوصلّ في العمل وبواسطته إلى معرفة معنى العمل وقيمته. يتوسّع هيغل في شرح أهمّيّة العمل في ديالكتيّة الصراع بين السيّد والعبد، كعلاقة اجتماعيّة وتاريخيّة، جوهرها الكفاح من أجل الحرّيّة، والحياة، والموت[49]. بالعمل يسعى الإنسان إلى الرضى الذاتيّ. فهو الكائن الوحيد الذي يعمل، أمّا الحيوان فلا. العمل ضرورة، وعلى الإنسان أن يعمل ليعيش، ويحصل على مستلزمات حياته. يشعر الإنسان بالنقص، والحاجات، والرغبات الطبيعيّة الخاصّة، ويكدّ لتلبيتها. تبقى الرغبات الدوافع الذاتيّة التي لا غنى عنها إلى جانب كلّ عمل إنسانيّ. من دون العمل يُصبح كائنًا منقوصًا. بالعمل وحده يُلبّي رغباته، ويُحقّق إنسانيّته، ويُدراك ذاته. يُحقّق الإنسان بالعمل وعيًا أعمق لذاته وإمكانيّته.

في الواقع، لا فصل بين الإنسان وأعماله، إذ هي تصنعه وتبرزه. وهو يكتمل بالعمل والإبداع. يخرج من وجوده الفوريّ الذاتيّ، ليدخل في وجوده الموضوعيّ. يُظهر الإنسان الذي يعمل، تفوّقه على الطبيعة، من طريق المجازفة بحياته، والنضال لأجل الاعتراف به. فيأتي العمل ويتوسّط بين الإنسان والطبيعة، ويخلق عالمًا غير طبيعيّ، تقنيّ، يُعزّز شأن الإنسان، ويُحقّق رغباته. يُبيّن لنا هيغل أنّ العمل المنجز في خدمة الإنسان «العامل» هو عمل إنسانيّ في خدمة الإنسان والروح معًا. يُدجّن الإنسان بالعمل ما ليس إنسانيّا، ويُعطي بنية لما ليس له بنية، ويُحقّق حرّيّته في الطبيعة. يُصبح العمل وسيلة خلاص وتحرّر، وإشارة حسّيّة إلى الذكاء «وحيلة العقل أو الروح». يحوّل العوائق الطبيعيّة إلى وسائل عمل ناجعة. يُطوّر في سبيل طبيعة جديدة، وينظّم الوجود، ويُخرج الإنسان من حالة الطبيعة البدائيّة، ليعي ذاته. وهكذا يرى هيغل في العمل معنًى أخلاقيّا، يُجسّد القيم في الواقع.

تعود جميع الوجوه المنظورة للروح، بشكلها الذاتيّ، للظهور بشكل اجتماعيّ موضوعيّ وخلقيّ؛ يتمثّل في فلسفة هيغل بثلاثة كيانات: العائلة، والمجتمع المدنيّ، والدولة[50]. عبر هذه المراحل، يعي الروح ذاته فعليّا وواقعيّا باعتراف شامل. يقسم هيغل عالم الأخلاق إلى قانونَين: القانون الإلهيّ والقانون الإنسانيّ. يُجسّد الرجل القانون الإنسانيّ، وتُجسّد

المرأة القانون الإلهيّ. يتجسّد كلّ من هذين القانونَين في طبع إنسانيّ طبيعيّ وأخلاقيّ. ويتواجد الروح بكلّيّته في كلّ من الشريعتَين اللتَين تتفاعلان في كِلا الإثنين. جماهير القانون الإنسانيّ هي الشعب، وعادات المدنيّة، والحكومة، والإنسان، والحرب. أمّا جماهير القانون الإلهيّ فهي العائلة، وتكريم الأموات، والمرأة. لذا، في نظر هيغل، تُجسّد العائلة الجماعة الأخلاقيّة الطبيعيّة. العائلة هي المظهر الأوّل للإرادة الأخلاقيّة الموضوعيّة. هي وحدة أخلاقيّة مبنيّة على المشاعر المشتركة وعلى المحبّة، أو العلاقة الطبيعيّة التي تجمع أعضاءها. لا يقوم طابعها الأخلاقيّ الشامل على العلاقة الطبيعيّة، بل على علاقة الفرد بكلّ العائلة. تتولّد العائلة من الزواج[51].

تتراجع الوحدة العائلية التقليديّة أمام العلاقات العقلانيّة، لتسير حياة الناس على هدي مبادئ مغايرة لمبادئ الحياة العائليّة. يتحدّد المجتمع المدنيّ المتميّز بميوله الأنانيّة لدى الأفراد الذين لا يسعون إلّا إلى منافعهم، ببنية اجتماعيّة ينعم فيها الأفراد على حساب الجماعة. في هذا المجتمع المدنيّ، لكلّ فرد هدفه الخاصّ. ولكن لا يستطيع الفرد أن يُحقّق طموحاته من دون التعاون والتضامن مع الآخرين. يرتهن تحقيق الأهداف الخاصّة بتحقيق الرخاء الشامل في المجتمع المدنيّ. ذلك أنّ أعضاء المجتمع ليسوا مستقلّين بعضهم عن بعض إلّا بنسبة ضئيلة. يعيش الكلّ في وضع دفاعيّ أنانيّ واحد عن مصالحهم. المجتمع المدنيّ المبني على الأنانيّة هو أيضًا العالم، الذي فيه الجميع مرغمون على العمل كي يعيشوا. يسمح لكلّ فرد أن يصنع ما يشاء إرضاءً لأنانيّته. بذلك تنحدر الحرّيّة في المجتمع المدنيّ إلى مستوى الضرورة. فيبدو العمل كشرّ لا بدّ منه، مفروض على الإنسان. وعلى عكس العائلة، يرفع المجتمع الأفراد، بفضل عملهم، إلى مرتبة أعلى من مستوى الحياة الخاصّة[52]. فيتحقّق بناء المجتمع على مراحل ثلاث: تشكّل الحاجات، والجهاز القضائيّ، ثمّ البوليس والجماعات[53].

الدولة هي المرحلة الثالثة من حركة الروح. قبل الدولة، لم يكن ممكنًا وصف المجتمع بأنّه عقلانيّ، ذاك لأنّه تركيبة حاجات، ويتّصف بالبؤس، طالما أنّ كلّ واحد تُحرّكه الحاجة والأنانيّة. أمّا البنية الاجتماعيّة في هذا الجوّ، فتتيح نظام توزيع العمل الذي يخلق روابط وعلاقات، خاصة وأنّ الحاجة هي في أساس العمل، وبالتالي في أساس كثير من العلاقات الاجتماعيّة. في العائلة، يظهر الروح بمظهر الحبّ والشعور، وفي المجتمع المدنيّ، يسود، بدل الحبّ، العراك من أجل البقاء والاعتراف بالوجود، وفي ظلّ الدولة، يظهر بشكل وعي إراديّ ومعرفيّ. تُكوّن إرادة المواطنين سلطة الدولة. «لا النظام السياسيّ ولا المجلس ولا الحكومة تعقد كيان الدولة، بل الموافقة الحرّة للمواطنين»[54]. على كلّ فرد

أن يتلقّى تدريبًا على الانتماء للدولة، يكون مقبولًا منه، ويتقبّله بملء رضاه. الدولة هي التشكيل الاجتماعيّ الوحيد، الذي يُعبّرعن إرادة الناس، والعنصرالأساسيّ الوحيد الذي يضمّ الإرادة، والحياة الشاملة، وتراث الروح الخلقيّ. تتحدّد كجماعة قضائيّة، ومجموع أفراد خاضعين لتشريع واحد، وسلطة سياسيّة واحدة. لا تبقى قوانينها كمعطيات بدهيّة، بل يترتّب عليها اتّخاذ بنية شموليّة، لأنّ الدولة محور تلاقي الجميع، من كلّ قطاعات الحياة الواقعيّة: فن، حقوق، تقاليد، دين، فلسفة، وغيرهم.

يبذل هيغل قصارى جهده ليُنظّم العلاقة بين الدولة وحرّيّة الفرد[55]. تقوم نظريّته على جانبَين متكاملَين متناظرَين: الفرد من جهة، وهو عاجز عن تحقيق أهدافه من دون أن يُصبح عضوًا في الدولة، ومن جهة أخرى، لا تستطيع الدولة أن تدوم إذا لم تُرضِ طموحات الفرد. وهذا الأخير، إذ يُصبح عضوًا في الدولة، لا يحصل فقط على حماية حقوقه، بل يُحقّق اكتمال شخصيّته، ويختبر حرّيّته. يظهر الروح في الدولة. فالدولة هي إذن الصيغة التاريخيّة النوعيّة التي فيها يتعزّز الروح. هي التعبير عن الإرادة الحرّة. وحدها الإرادة المطيعة للقانون تُعتبر حرّة، لأنّها بذلك تطيع نفسها وتعزّزها. في طاعة القانون، يعيش الإنسان حرّيّة أصيلة، إذ يخضع لإرادته، وليس لإرادة خارجيّة. وهكذا ينتفي التعارض بين الحرّيّة والضرورة، وتتوافق الإرادة الذاتيّة والإرادة الموضوعيّة. تُقدمّ لنا الدول والأفراد وجوهًا نستطيع أن تستشّف فيها الروح والحرّيّة. بهذا المعنى، تُعتبر الدولة ككيان عقلانيّ شامل، حامل لرسالة تحقيق الحرّيّة. الدولة هي الصيغة النهائيّة لتتبلور حرّيّة الروح عبر التاريخ. لا معنى لها سوى أنّها مؤسّسة موضوعيّة تحمي الحرّيّة الفرديّة، ويُحقّق فيها الروح ذاته. وهكذا يتّضح أنّ جوهر الحرّيّة الخاصة هو في ذوبانها في الحرّيّة العامة الشموليّة. فحقيقة الخاصّ هو العامّ.

يؤمن هيغل بوجوب انتظار الدولة من حركة الروح في التاريخ، حتّى نُضفي صفة العقلانيّة على المجتمع، إذ تسوده العدالة، وعندها يتطابق القانون مع الأخلاق. وحدها الدولة قادرة على إزالة التضارب بين الفرد والمجتمع، وهو حلّ لا يزعج هذا ولا تلك، لأنّ الدولة تُحقّق الخيّر للجميع، وتضبط الحرّيّات الفرديّة وتلجمها. تجمع هذه الفكرة بين الأخلاق والقانون من جهة، والبحث عن غاية الدولة الأخلاقيّة من جهة أخرى. ردّد هيغل دومًا أنّ الدولة هي الدستور والقانون الأساسيّ الذي يختاره الشعب لنفسه، لأنّ العقل كما يبدو هو الأقوى في تأسيس دولة، وإدارة شؤونها بالقوانين. تتميّز الدولة عن ميدان تقاليد العائلة وبروتوكول المجتمع. لا تسير الدولة على الأسس الذاتيّة للحرّيّة، بل تُحقّقها بمراعاة إرادة الشعب. فالدولة هي الكلّ، وهي بالتالي أكبر من الأجزاء. والأفراد ينشطون فيها ومعها وتجاهها.

بهذا المعنى انتفى وجود حقوق شخصيّة فرديّة قبل وجود الدولة. الدولة غاية بذاتها، ولهذا هي هدف نشاط الفرد وحلمه، وليست الوسيلة كما رآها الليبراليّون. ليست المشكلة في كيفيّة الحدّ من قوّة الدولة، انّما في الحدّ من لا عقلانيّة الافراد. هي صاحبة السلطان والقوة وقائمة عليهما. ثمّ يأتي القانون لينظّم هاتَين المسألتَين، لأنّه يُعبّر عن العقلانيّة. لا تولد الدولة من الاعتباطيّة، ولا من التوافقيّة، ولا من عقد معيّن، إنّما من ضرورة الشموليّة العالميّة، وهذا يعني أنّ الدولة تنشأ من حركة الروح ومن الأسباب الموضوعيّة. جدليّة الدولة هي جدليّة الحرّيّة، وليس جدليّة المواقف الكيفيّة، كما في المجتمع. يتعزّز شأن الدولة بتعزيز المصلحة الخاصّة للمواطنين، لأنّ الحرّيّة ليست سوى التوفيق بين الإرادة الذاتيّة والإرادة العامّة. وحده تعايش هذَين القطبَين يجعل من الدولة مؤسّسة تضمن الحرّيّة، لأنّ جوهر الدولة وغايتها القصوى أن تُمثّل المصلحة العامّة، وفقًا لمتطلبات كلّ إرادة عقلانيّة. تُصبح الدولة ميدان العمل الحرّ والواعي للأفراد، باتّجاه هدف مشترك، وهو تحقيق الحرّيّة. يُصبح الفرد عضوًا في الدولة، ويرتقي إلى درجة أعلى من الحرّيّة، وإلى مستوى أعلى من الخلقيّة. تتوافق إرادته الذاتيّة مع الإرادة الجماعيّة، وترتقي المناقبيّة الفرديّة، فتندمج بمجالها العامّ. يساوي جوهر الدولة بين المصلحة الشاملة والحرّيّة الكاملة للفرد، مع احترام خصوصيّته وسعادته. يخرج الفرد من ذاته، وينصهر في الدولة، حيث يعيش على هدي العقل. فيُصبح الإنتماء إلى دولة واجبًا عقلانيًا، وليس أمرًا برسم الطاعة العمياء. وحدة الإرادة الذاتيّة مع الإرادة الشاملة تُشكّل النظام الخلقيّ في فكرهيغل[56].

خاتمة

الروح هو وليد عمله وعمل الإنسانيّة الواعي، سعيًا إلى تحقيق ذاته. في الفنّ، يظهر الروح بشكل حدس عفويّ؛ في الدين يتّخذ شكل شعور وتصوّر ذهنيّ؛ وفي الفلسفة ينسكب في قالب الفكر. يعمل الروح عمله بواسطة الوعي أو العقل، الذي هو العمل الحرّ بالذات، حتّى تحقيق الحرّيّة في الوعي البشريّ. تُمثّل الدول والشعوب والأفراد، من حيث لا يُدركون، الروح الذي يُحضّر بفضل أفعالهم حلول حقبة جديدة من مسيرته. فيكون بذلك تاريخ الإنسانيّة تاريخ النضال والعمل، بالتالي تاريخ الروح الحيّ. العالم هو تاريخ الروح. والتاريخ هو حركة دائمة وصيرورة تصاعديّة نهايتها الروح. إله هيغل ليس «الكائن الأزليّ» بالمفهوم التقليديّ الدينيّ. إنّه في جوهره عمليّة تجلّ مستمرّ، أو انعكاس لذاته في العالم والتاريخ. والإنسان ككلّ شيء آخر يجد نقيضه. يتصارع مع الطبيعة ويموت، ولكن عندما يُسلّم نفسه للموت، فهو يلين ذاته إلى ذات أخرى، لأنّ الحياة هي الموت، والموت هو الحياة. تحت سطح مظهر التنوّع والتعدّد يوجد وحدة عميقة ومتحرّكة.

مراجع:

Œuvres de Hegel
- (1928) Vie de Jésus. trad. par Rosca, Paris.
- (1940) Principes de la Philosophie du Droit. Traduction par André Kaan, 8ème éd. Gallimard.
- (1949) Encyclopédie des Sciences Philosophiques, Sciences de la Logique. Tradrution par Jankélévitch, 2 tomes, Aubier.
- (1960) Les Preuves de l'Existence de Dieu. Traduction par Niel Henri, coll. Bibliothèque philosophique, Paris.
- (1963) Leçons sur la Philosophie de l'Histoire. Traduction par Gibelin, Paris.
- (1962, 1963) Correspondance. Traduction par Jean Carrere, 2 tomes, Gallimard.
- (1965) La Raison dans l'histoire. Traduction par Papaioannou Kostas, coll.10-18, 235, Plan.
- (1969) La Philosophie de l'Esprit. Traduction par Planty- Bonjour, P.U.F. Paris.
- (1971-1975) Leçons sur la Philosophie de la Religion. Traduction par Gibelin, 5 tomes, Vrin.
- (1985-1991) Leçons sur l'Histoire de la Philosophie. Traduction par Pierre Garniron, 7 tomes, Librairie philosophique Vrin, Paris.
- (1987) Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques. Traduction par Gibelin, Vrin.
- (1991) Leçons sur l'Histoire de la Philosophie, Traduction par Gibelin, 2 tomes, coll. Folio 150, 151, Gallimard.
- (1991) La Phénoménologie de l'Esprit. Traduction par Jean-Pierre Le Febvre, Aubier.
- (1992) L'Esprit du Christianisme et son Destin. Traduction par Franck Fiscbach, coll. Agora, 121, 14, Presses Pocket Angleterre.
- (1995) Esthétique. Traduction par Charles Bernard, 2 tomes, livre de poche, 4637, 4638, P.U.F.

Références

- Bourgeois, B (2000) Le vocabulaire de Hegel. Ellipses.
- D’Hondt, J (1998) Hegel. Biographie. Calmann-Lévy, Paris.
- Farès, G (2004) La Conception de Dieu dans la Pensée de Hegel. Mia Press.
- Farès, G (2014) La Philosophie de l’Histoire de Hegel. Université de La Sagesse. Beyrouth.
- Farès, G (2015) La Philosophie de la Religion de Hegel. Université de la Sagesse. Beyrouth.
- Méheust, B et Osmo, P (2004) Vie de Hegel. Gallimard, Paris.
- Murf, J (1950) A Study of Hegel’s Logic. Oxford University Press.
- Neuhouser, F (2003) Foundations of Hegel’s Social Theory. Harvard University Press.
- Pinkard, T (2000) Hegel, a biography. Cambridge University Press.
- Redding, P (2010) Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Rosenkranz, K (2004) Vie de Hegel. Gallimard, Paris.

(Endnotes)

1– انظر، هيغل (1998) **دروس في فلسفة التاريخ**. المكتبة الفلسفيّة، فران، باريس، ص. 27–29.

2 – انظر، هيغل (1965) **العقل في التاريخ**. الوحدة العامّة للنشر، باريس، ص. 74–70.

3 – المصدر ذاته، ص. 286–281.

4 – المصدر ذاته، ص. 291–287.

5 – المصدر ذاته، ص. 297–292.

6 – انظر، هيغل (1987) **موسوعة العلوم الفلسفيّة**. المكتبة الفلسفيّة، فران، باريس، ص. 244–238.

7 – انظر، هيبوليت جان، (1983) **مدخل إلى فلسفة التاريخ في فكر هيغل**. منشورات سُوي، باريس، ص 13– 30.

8 – انظر، هيغل، **العقل في التاريخ**. المصدر السابق، ص. 65–58.

9 – المصدر ذاته، ص.108.

10 – المصدر ذاته، ص. 106.

11 – المصدر ذاته، ص. 56.

12 – المصدر ذاته، ص. 120.

13 – المصدر ذاته، ص. 123–121.

14 – انظر، هيغل، **دروس في فلسفة التاريخ**. المصدر السابق، ص. 68–66.

15 – المصدر ذاته، ص. 80–69.

16 – المصدر ذاته، ص. 74–73.

17 – المصدر ذاته، ص. 72–66.

18 – المصدر ذاته، ص. 87.

19 – انظر، هيغل، **العقل في التاريخ**. المصدر السابق، ص. 79–75.

20 – انظر، هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفيّة**. المصدر السابق، ص. 136–134.

21 – انظر، هيغل، **العقل في التاريخ**. المصدر السابق، ص. 210–199.

22 – المصدر ذاته، ص. 66–59.

23 – المصدر ذاته، ص 183–181.

24 – انظر، هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفيّة**. المصدر السابق، ص. 267–265.

25 – هيغل (1975) **دروس في فلسفة الدين**. المكتبة الفلسفيّة، فران، باريس، ص. 98.

26 – المصدر ذاته، ص. 91–89.

27 – الميكانيك علم يبحث في : أ– المكان والزمان (حالة الانفصال المجرّد)، ب – المادة والحركة، ج – المادة في حريّة مفهومها بذاته، وهي حركة حرّة. هيغل، موسوعة العلوم الفلسفيّة. المصدر السابق، ص. 123–122.

28 – يشمل علم الفيزياء: أ – الفرديّة الكونيّة والمزايا الفيزيائيّة الحرة، ب – الفرديّة الخاصة وعلاقة الشكل كتفعيل فيزيائي للجاذبية وتفعيلا للجاذبيّة بواسطتها، ج – فرديّة الكلّية الحرة. المصدر ذاته، ص. 165–161.

29 – عالم العضويّات، حيث نفذت الفكرة إلى الحياة، يشمل: أ – الكائن العضوي الجيولوجي أو الصورة العامّة للحياة. ب – الكائن العضوي النباتي أو الذاتيّة الخاصة والشكليّة. ج – الكائن العضوي الحيواني أو الذاتيّة الحسيّة الفرديّة. المصدر ذاته، ص. 210–202.

30 – انظر، هيغل (1960) **دروس في البراهين على وجود الله**. منشورات أوبيه، باريس، ص 77–70، 114–85.

31 – هيغل، **دروس في البراهين على وجود الله**. المصدر السابق، ص. 79.

32 – انظر، هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفيّة**. المصدر السابق، ص. 135–130.

33 – انظر، هيغل، **دروس في فلسفة التاريخ**. المصدر السابق، ص. 55–52.
34 – هيغل، **دروس في فلسفة الدين**. المصدر السابق، ص. 56.
35 – المصدر ذاته، ص. 22–18.
36 – المصدر ذاته، ص. 129–128.
37 – انظر، هيغل (1992) **روح المسيحيّة وقدرها**. منشورات براس بوكيه، إنكلترّا، ص. 114–115.
38 – هيغل (1928) **حياة يسوع**. باريس، ص.49.
39 – المصدر ذاته، ص. 37.
40 – المصدر ذاته، ص. 57– 58
41 – انظر، هيغل (1992) **روح المسيحيّة وقدرها**. المصدر السابق، ص. 129–116.
42 – هيغل، **دروس في فلسفة الدين**. المصدر السابق، ص. 158– 159.
43 – المصدر ذاته، ص. 156.
44 – المصدر ذاته، ص. 159.
45 – المصدر ذاته، ص. 160.
46 – المصدر ذاته، ص. 266–150.
47 – انظر، هيغل (1991) **ظواهريّة الروح**. منشورات أوبيه، باريس، ص. 112–109.
48 – المصدر ذاته، ص. 116–114.
49 – المصدر ذاته، ص. 125–117.
50 – انظر، هيغل، **ظواهريّة الروح**. المصدر السابق، ص. 400–382.
51 – هيغل (1940) **مبادئ فلسفة القانون**. 161غاليمار، باريس، ص. 169.
52 – المصدر ذاته، ص. 188.
53 – المصدر ذاته، ص. 204–194.
54 – المصدر ذاته، ص. 238.
55 – المصدر ذاته، ص. 261–257.
56 – المصدر ذاته، ص. 268–263.

الفلسفة النسوية بين جنوسية العلم و حيادية الأخلاق

عماد الدين ابراهيم عبد الرازق

أكاديمي مصري

لقد كان العلم الحديث أكثر من سواه تجسيدًا للقيم الذكورية، أحادي الجانب باقتصاره عليها واستبعاده لكل ما هو أنثوي.فأنطلق بروح الهيمنة و السيطرة على الطبيعة و تسخيرها و استغلالها. ومن هنا جاءت فلسفة العلم النسوية لترفض التفسير ألذكوري الوحيد المطروح للعلم بنتائجه السلبية،وتحاول إبراز وتفعيل جوانب و مجالات وقيم مختلفة خاصة بالأنثى جرى تهميشها و إنكارها و الحط من شأنها بحكم السيطرة الذكورية. في حين أنها يجب أن يفسح لها المجال وتقوم بدور أكبر لإحداث توازن منشود في مسار الحضارة و الفكر.ومن هنا سعت الابستومولوجيا العلمية النسوية أن تكون تحريرية و تنويرية تمد علاقة المعرفة والوجود والقيمة، بين الابستومولوجيا و الميتافيزيقا، لتكشف بذلك عن الشكل العادل لوجودنا في العالم. وفي هذا السياق ترى العلم علمًا بقدر ما هو محمل بالقيم و الأهداف الاجتماعية، ولأبد أن يكون ديمقراطيا يقبل التعددية الثقافية و الاعتراف بالآخر،أنه الانفتاح على الطبيعة والعالم بتصورات أنثوية تداوي أحادية الجانب. لذا كانت الفلسفة النسوية صرخة مدوية ضد كل من الاستقطابية و المركزية([1]). وحاولت في هذا السياق أن تضيف إلى العلم قيمًا أنكرها،فتجعله أكثر إبداعية و إنتاجا، أكثر دفئا ومواءمة للإنسان. وبناء على ذلك وقفت الفلسفة النسوية بقوة ضد ما يسمى بالجنوسية أو الجنسانية في العلم، وكانت بذلك معول هدم في جدار هذه الجنوسية التي تميز بين

الذكر و الأنثى، و تصنع فروقًا و تميزًا حتى في العلم،تحاول أن تصبغ العلم كله بالصبغة الذكورية،وتعلى من شأن الذكورية، و تجعل لها القدم الراسخة في الانجازات العلمية. وإذا ما القينا الضوء سريعًا على مصطلح أو مفهوم الجنوسية ،لنرى كيف حاربت النسوية هذا المصطلح في العلم بكل قوى و بشتى الوسائل. نرى أن هذا المفهوم اكتنفه الكثير من الغموض ،ولم يطرح أي مفهوم من المفاهيم الحديثة على المستويين الدلالي و الإجرائي من إشكالات مثلما طرحه هذا المفهوم الجندر أو الجنوسية بسبب تغير استعمالاته و اختلافها تاريخيا. فالجنوسة هي مجموع الصفات المتعلقة و المميزة ما بين الذكورة و الأنوثة . من هنا كافحت و نافحت النسوية ضد هذا التمييز في العلم و غيره من المجالات، وحاولت البرهنة عمليًا على أن العلم ساهم فيه عدد من العلماء الإناث،وأن المرأة لها دورًا فعالًا في الانجازات العلمية.([2])وفي هذا السياق نلفت الانتباه إلى حقيقة مهمة و هي أن ظهور الابستومولوجيا و فلسفة العلم النسوية كانت بمثابة تطورًا ملحوظا للفلسفة النسوية عموما التي ظهرت في العقود الأخيرة، و تقوم بشكل أساسي على رفض المركزية الذكورية(Androcentrism) وكذلك رفض مطابقة الخبرة الإنسانية بالخبرة الذكورية، و اعتبار الرجل هو الصانع الوحيد للعقل و العلم و الفلسفة و التاريخ و الحضارة. من أجل هذا عملت الفلسفة النسوية بسائر فروعها و أقسامها على زعزعة و خلخلة التصنيفات القاطعة إلى ذكورية و أنثوية،بما تنطوي عليه من بنية تراتبية (هيراركية) سادت لتعني وجود الأعلى و الأدنى،المركز و الأطراف، السيد و الخاضع أو التابع، امتدت في الحضارة الغربية من الأسرة إلى الدولة إلى الإنسانية جمعاء. لذا عملت الفلسفة النسوية على فضح و كشف زيف كل هياكل الهيمنة و السيطرة و أشكال الظلم و القهر و القمع التي تمارس من جانب الذكورية، وتحاول بشتى الطرق و الوسائل تفكيك الآخر المهمش و المقهور([3].) في هذا السياق أمعنت الفلسفة النسوية في تحليلاتها النقدية للبنية الذكورية التراتبية، و ذهبت إلى أقصى حد في استجواب قسمتها غير العادلة،وراحت تكسر الصمت و تخترق أضواء المسكوت عنه، حتى قيل أنها تولدت عن عملية إعطاء أسماء لمشكلات لا اسم لها و عنونة مقالات لا عناوين لها. وهنا نلفت الانتباه إلى حقيقة قد يغفل عنها الكثيرين وهي لئن كان ظهور الفلسفة النسوية انجازًا لافتا للحركة النسوية ،فأن امتدادها إلى مجال الابستومولوجيا و فلسفة العلم يمثل ضربة إستراتيجية لما يسمى جنوسية العلم أو الهيمنة الذكورية.([4])ويجب الإشارة هنا إلى أن نشأة فلسفة العلم النسوية كان رد فعل لتفسير ظاهرة العلم الغربي في سياق الجنوسية و تأثيرها على مفرداته ومشاريعه و لغته و مضامينه كمعالجة نقدية جذرية لتلك الظاهرة التي تميز و تصنع الفروق بين الذكر و

الأنثى. من هنا جاءت تحليلات فلسفة العلم النسوية عميقة غاصت في الأعماق و الجذور و الأسباب الاقتصادية و السياسية و الاجتماعية و النفسية التي تستبقى العلم جنسانيا،وليس شاملًا لأبعاد التجربة الإنسانية بأسرها أو بجانبيها ،كما ينبغي أن يكون. فالعلم كنشاط إنساني شامل يسهم فيه طرفي المجتمع أو قطبي المجتمع الذكر و الأنثى، وليس الذكر فقط،لأن العلم بقيمه الذكورية يصبح خشنًا فظًا غليظًا جافا ،كما يصبح مناقضًا للفطرة الإنسانية، ونقيضًا للإنسانيات. في حين أن الحقيقة التي لا مراء فيها أن العلم أكثر إنسانية من أي نشاط آخر ، وهو المحتاج أكثر من سواه للكشف عن الأنثوية فيه. إن العلم مثله مثل أي مجال لأبد من أن يساهم فيه قطبي المجتمع ، و لا يقتصر على النشاط ألذكوري فقط.ومن هنا جاء الاهتمام بالعلم من جانب النسوية لبيان أن النساء قادرات على ممارسة هذا العلم عن طريق إعادة قراءة تاريخ العلم ، و التنقيب عن دور المرأة فيه مثلما حدث مع الفلسفة.([5]) ويجب أن نوضح هنا أنه لن تستقيم الفطرة الإنسانية السليمة إذا اقتصرت على تلك النظرة الأحادية الجانب ، وتغليب و إعلاء الصوت ألذكوري وتهميش الأنثى ، وإذا تساءلنا هل هناك موانع بيولوجية في طبيعة المرأة تمنعها من الإسهام في العلم مثلما يسهم الرجل؟ الإجابة بالطبع لا بل أحيانا تتفوق المرأة على الرجل في مجالات علمية كثيرة. من هنا مثلت فلسفة العلم النسوية أيضا نقدًا صارخًا و قويا للتسليم بالفلسفة السائدة للعلم، و التي تشارك في الجريمة التنويرية،جريمة اعتبار الرجل الأبيض العقلاني هو المثال الأعلى و المعيار الحقيقي للتقدم. وفي هذا السياق يجب أن نكشف النقاب عن ،أن فلسفة العلم النسوية كانت بمثابة تحدي صارخ على أن العلم ليس جنوسيا و ليس عنصريا، بالمثل ليس ذكوريا فقط، من هنا تحررت فلسفة العلم النسوية بعد الحداثية من النظرة التقليدية للعلم بوصفه ذكوريا فقط، بل كان هناك إسهامات فعالة للمرأة على مر التاريخ،هذه الإسهامات اعترف بها القاصي و الداني([6].) وبناء على ذلك حرص النسويون على إقامة تحليلات من داخل العلوم و خارجها تحليلات نقدية مهمة لموضوع جنوسية العلم. كما اهتموا أيضا بتوضيح التحريفات أو التشوهات المنهجية التي تأخذ الخلافات أو الاختلافات الجنوسية بجدية. ومما لاشك فيه أنه كان للنساء دور في الانجازات العلمية على مر التاريخ، تلك الانجازات تثبت خطأ تلك النظرة الجنوسية للعلم. وإذا أشرنا لبعض العالمات في القرن العشرين نجد ماري كوري ، وروزلين فرانكلين و غيرهن. وإذا كانت نظرية جنوسية العلم تمثل نظرية ظالمة للمرأة ، و تحيف على قدراتها وتقلل من شأنها، فأن علم الأخلاق لم يكن أفضل حالًا من العلم، بل استمرت النظرة الظالمة للمرأة و التقليل من شأنها ، و سيادة الهيمنة الذكورية. وفي استقراء التاريخ

ما يثبت لنا ذلك بوضوح و جلاء، لأن الاهتمامات الأخلاقية للرجال شغلت منذ القدم الأخلاق الغربية التقليدية، وشكلت وجهات النظر الأخلاقية للرجال مناهجها و مفاهيمها و أصبح الانحياز ألذكوري ضد النساء أمرًا مألوفا.([7])وفي هذا السياق يجب أن نشير إلى أن الأخلاق النسوية تحاول أن تستكشف التأثير الهائل لهذا النمط من عدم التوازن على الفلسفة الأخلاقية و تسعى لتعديله. وتتسم الأخلاق النسوية بصفات و خصائص لعل من أوضحها و أهمها أنها تتضمن التزاما ذا شقين أولهما: نقد التحيز ألذكوري حيثما وجد، و الثاني تطويرًا لأخلاق غير متحيزة. وهذا من جانبنا يتضمن ترسيخًا لقيم مثل قيم الرعاية و الثقة و الصداقة. ولقد أكدت (كارولين وارين) على هذا المعنى حينما أشارت إلى أن الأخلاق النسوية تتميز بإلغاء التمييزات الجنسية و العنصرية ، كما أنها تتميز بالحياد ألقيمي، من هنا انتقدت الأخلاق النسوية التحيز ألذكوري في الأخلاق. بناء على ذلك جاءت الأخلاق النسوية للعمل على إنهاء الظلم و التبعية و إساءة معاملة النساء أيا كانت النتائج. وهكذا سعت الأخلاق النسوية منذ البداية لتحويل الاهتمام الفلسفي للمواضيع التي تجاهلها الفلاسفة سابقا على الأغلب الذكور. كما سعت تلك الأخلاق إلى ترسيخ أخلاق حيادية لا تعترف بالعنصرية أو التمييز ، لذا حاولت جاهدة تطبيق مبدأ الحياد الأخلاقي في القضايا الأخلاقية [8].

من هنا يتضح لنا جليا أن الفلسفة النسوية وقفت بقوة ضد نظرية جنوسية العلم ، و ذلك من خلال الانطلاق بفلسفة العلم النسوية إلى أفاق رحبة من المعرفة و العلم، آفاق تقف ضد التمييز و العنصرية، و تثبت خطا تلك الجنوسية الغاشمة التي تحاول أن ترفع من الهيمنة الذكورية، و التقليل من الإمكانيات الأنثوية. كما أنها كانت ضد ذاتية الأخلاق، وجاهدت بقوة إلى ترسيخ مبدأ الحياد الأخلاقي، من هنا حاولت الفلسفة النسوية أن تحقق التوازن في العلم و الأخلاق، وتعيد التوازن إلى طرفي المعادلة الإنسانية الذكر والأنثى بدون طغيان من جانب على حساب الآخر.

الهوامش

1– يمنى طريف الخولي: النسوية و فلسفة العلم، مؤسسة هنداوي، 2017،ص7.

2– ليندا جين شيفرد: انثوية العلم من منظور الفلسفة النسوية ،سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الاداب ،الكويت،عدد 206، 2004،ص49.

3–ابراهيم طلبه : الفلسفة النسوية، دار روعة للطباعة و النشر و التوزيع،ط1،2014،ص11.

4 – فرانواز ابرجييه: ذكورة و انوثة فكرة الاختلاف، ترجمة. كامليا صبحي ،الهيئة المصرية

العامة للكتاب ،القاهرة،2003،ص65.
5– سارة جاميل: النسوية و ما بعد النسوية ،ترجمة احمد الشامي ،ص131.
6 – كارل بوبر: اسطورة العلم و العقلانية ،ترجمة يمنى طريف الخولي ،سلسلة عالم المعرفة،الكويت ،ص292.
7– كافين رايل : الغرب و العلم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات القسم الاول ،ترجمة عبد الوهاب المسيري–هدى عبد السميع حجازي، مراجعة د.فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الاداب،الكويت ،1985،ص26.
8–ابراهيم طلبه : الفلسفة النسوية،ص67 .


Hussein Jelaad
حسين جلعاد
عيون الغرقى

مقدّمة في الفلسفة العَرْضانيّة

د. غادة زقروبة

(قسم الفلسفة، جامعة صفاقس/ تونس)

[تنويه: نُحاول من خلال هذه المقالة أن نُوطِّئ لفكرة في التفلسف عَرْضانيًّا وفق المنظور الغواتّرياني الذي فتح للفلسفة هذا الإمكان المستحدَث. ونحن من خلال هذه الصفحات، نودّ لفت النظر إلى ضرورة الاهتمام بهذا المنظور الفلسفيّ الزّيغيِّ المُعاصر الذي ساق التفلسف إلى مُقارعَة الترنسندنتاليّ. بل قد لا نُبالغ بالقول: إنّه في تحتانيّته الحادّة يكاد ينشب مخالبه الامبيريقيّة في الترنسندنتاليّ.

وفي هذا الإطار، نُلفتُ عناية القارئ(ة) الكريم(ة) إلى ضرورة تتبّع محتوى «الهوامش» حينيًّا ذلك أنها تمثّل جهازا نقديّا بحياله، لا مجرّد إحالات نصيّة.]

بدا إعجابُ ميشال فوكو على غير عادته، منفلتا من عُقال الحرص على تحييد العبارة، حيث كان في إفصاحه عن إعجابه الكبير بجيل دلوز ذاك الذي جاء في مأثوره الشهير: «يوما ما، ربّما، سيصبح العصر دُلوزيًّا»، بعض تسرّع؛ وهو ما لم نعهده عنه. ونقول «بعض تسرّع» في أمر الإفصاح لأنه جاء مبكّرا جدًّا (سنة 1969) إذ أنّ فيلسوفا آخر سيُدخل بعد ذلك إضافات كبيرة على فلسفة دلوز وهو الذي سيعطي لهذه الفلسفة الدلوزيّة ما به تتحقّق فعليّا استباقيّة فوكو المبكّرة تلك. فربّما لو تأخّر القول بضع سنين لعلّه كان سيكون: «يوما ما، ربّما، سيصبح العصر دُلو—غواتّريانيًّا» إن لم يكن غواتّريانيًّا محضًا. فالفلسفة الدلوزيّة بعد اللقاء بغواتّاري شهدت نُقلة من حال إلى حال وتغيّرا لم تعد بعده على ما كانت عليه، وهو ما لا يقع الخوض فيه إلاّ لماما، حيث لا يأتي اسم غواتّاري إلا ملحقا بدلوز. من

منظور الأدبيّات البحثيّة في هذا المضمار، يطرح هذا التمادي المستهجَن في غمط فلسفة فِلِكس غواتّاري حقّها تساؤلا في الـ«لِمَ؟»، تساؤلاً يجعلنا نرجّح أحد أمرين أو كليْهما معًا: البرجوازية اليمينيّة الفرنسيّة التي تنحاز إلى فيلسوفها (جيل دلوز) وتشغّل مَكَناتها لإضعاف وهج شريكه في طور الكتابة الأكثر أثرا، وبخاصة لأن غواتّاري كما يعلم الجميع كان أقرب إلى اليسار، بما هو خطّ مضادّ لا بما هو ايديولوجيا. ومن جهة أخرى، الجهود الرأسمالية العَبْحدودية التي ما تفتأ تستبعد المنقلبين على الفرويدية، باعتبار أنّ هذا التيّار النظريّ—التحليليّ الفرويدي موائم لها (أي الرأسمالية). ومن ثمّ، كانت تستبعد غواتّاري من دائرة الضوء (1). ههنا قد يكون من الواجب الإتيقي أن نعيد النظر في علّة انحصار **أوديب-مضادًّا** (2) في البعد الفلسفيّ وحده، وتلك علّة تبدو راجعة إلى اشتغال المكنات الرأسمالية على حصر صيت **أوديب-مُضادًّا** في النظريّ الفلسفيّ بهدف حصر الأوْدَبَة الماحلة في النظريّ من الأمر وحده، والحال أن المسألة علميّة بالأساس. فحتى لا يؤثّر خطاب علميّ مُضادّ على نسق فرويديّ تعتبره الرأسماليّة شرطا من شرائطها الضروريّة في التذييت، كان يجب أن تحصره في البعد النظريّ الذي تعمل مَكَنَاتُها على فصله عن الواقع الماديّ (هو ذا ما تعبّر عنه المقولة المعمّمة في الفصل بين النظريّ والعَمليّ).

أما في ما يخصّ الفلسفة الدلوزيّة بعد اللقاء بغواتّاري فإنها شهدت تطوّرا مفاهيميّا كبيرا وهو بالأحرى «إثراء» مفاهيميّ. فبالرجوع إلى أهم وأشدّ لحظات فلسفة جيل دلوز نجد أنها قد كانت بالشراكة مع فِلِكس غواتّاري، إذ لا ننسى أن مجموعة من المفاهيم المركزيّة في للسفة دلوز من مثْل الجذمور أو الأرمولة (Rhizome)، النومادية أو الترحال (No-madisme)، خطوط الاستهراب (Lignes de fuite)، الأرضنة وإبطال الأرضنة إعادة الأرضنة (Territorialisation, D´territorialisation, Reterritori-alisation) (3)، مسطح أو صعيد (Plateau)، مكنة (Machine)، كانت من إبداع غواتّاري، وهي مفاهيم كان لها الأثر الكبير في إثراء الفلسفة الدلوزيّة الأمر الذي نلحظه في أعمال دلوز ما بعد **أوديب-مُضادًّا**، ومثال ذلك مصنّفه في السينما (**سينما1 الصورة-الحركة** 1983 و**سينما2 الصورة-الزمان** 1985) وكتابه **نقد وعيادة** (1993) .

1 - من الذاتيّة العَرْضانيّة إلى التفكير عَرْضانيًّا

يقول فرونسوا فوركي، وهو صاحب غواتّاري، في تلك المقالة الماتعة (4) التي كان الغرض منها إعادة شيء من الاعتبار(5) لفلسفة غواتّريانيّة غابت في طغيان وهج الأضواء الدلوزيّة وهي تغشى الأنظار في عصر فرنسيّ—برجوازيّ أُعيدت أرضنته ما بعد ماي 68، من حيث أنّ البُعد الآخر (اللامرئي) لماي 68 هو ظهور يمينيّة أكثر لطافة ومرونة، امتطتْ ظهر اليسار الثائر الذي لم يغادر حتى يوم الناس هذا لحظته الثوريّة —وتلك فضيلة «الحدث»—؛ إنّ غواتّاري قد صرّح بأنّ «الأشياء الأكثر أهميّة تمرّ تحت الحزام وليس في الرأس»(6). يقول فرونسوا فوركي إنّه فهم من ذلك بأنّ غواتّاري يقصد أنّ الأشياء الأكثر أهميّة تمرّ تحت الوعي. الأكيد أن صاحب غواتّاري على رجاحٍ في قوله ذاك، ولكنّنا نذهب إلى أكثر من ذلك في ما قاله فِلِكس غواتّاري. إنّه يعني «التحتَ» ولا ريْب، لا مجرّدَ اللاوعي بصفته ما وراء الوعي كما هو معتاد في النظريّات السيكولوجيّة—التحليليّة، بل هو أكثر من ذلك، إنه التحت حرثًا في العَرْضِ، حرثًا عَرْضانيًّا في مقابل تعالي الوعي وفوقيّة الأنا الديكارتيّة، وفي هذا السياق تحديدا عمل غواتّاري على صوْغ كوجيتو غيْرانيٍّ (7). فضلا عن ذلك لا يمكن أن نفصل «التحت» غواتّريانيّا عن مفاعيل التثقيب ومفاعيل الجَذْمَرَةِ في انفلاتات خطّيّة حرّة تتضادّ مع الخطوط العموديّة للفضاء المحزّز (espace strié). كما أنّ «التحت» في المدوّنة الغواتّريانيّة هو الفضاء الغيرانيّ للامتدادات العَرْضانيّة لذاتيّة مكنيّة تُقاوم كل التفرّعات الطوليّة للذات المتمركزة في نقاط اعتدالات تثبيتيّة، ذاتيّةً عرضانيّة نقّالة مترحّلة في مقابل ذات راسخة تتحرّك وفق نقاط ثابتة وخطوط طول وامتدادات مستوية. «أنّ كل ما يوجد [وكل ما يُعمَل الفكرُ فيه] يمرّ تحت الحزام وليس في الرأس»، فهذا يعني أيضا أنّه يمرّ من خلال الرغبة وليس عبر العقل بصفته ملكة ترنسندنتالية (8)، وفي هذا نقدٌ شديدٌ لمنزلة العقل الفوقيّة من الفلسفة، ليصبح العقل **رغبة** مع غواتّاري، هو رغبة في الفهم والمعرفة والتخطيط والتفكير والفعل والحدْس والتأسيس والتكوين، كما أنه مكنة راغبيّة نتّاجة. كلّ ما هو متفكَّرٌ يمرّ في انفلات تحتانيّ، تحت حزام الترنسندنتاليّة كما تحت حزام التعالي الأنانويّ للذات الديكارتية، وأيضا تحت حزام الضبط والتحديد والتشديد والصرامة القاصمة للسلطة—الواعية بذاتها وبفعلها وللسلطة—الوعي. إنه تفكير تحت حزام العقلانيّة المتعالية والعقلانيّة الترنسندنتالية والعقلانيّة المنطقية، يحوّل العقل إلى مكنة تفكير عَرْضانيّ، ومكنةِ إنتاج تحتانيّ.

ينبغي لنا أن يكون منّا على بال أنّنا هَهُنا نتحدّث عن تفكير غواتّريانيّ في التحت والتحتانيّة في بداية السنوات الستين وتحديدا الست الأولى، أي قبل اللقاء بجيل دلوز (1969). في ذات السياق التحتاني الذي هو سياق عَرْضانيٌّ، يقدّم فِلِكس غواتّاري نصّا حول **العَرْضانيّة** (9) سنة 1964 بعنوان: « **La transversalité** » «**العَرْضانيّة**»، ولنقل إنها مقالة تأسيسيّة افتتحت السبيل مُغَايَرَةً لقول غير معتاد في التفكير. إنه تفكير بدأ سيكولوجيّا ثم تخضرم سيكوفلسفيّا منذ أن طرح فِلِكس غواتّاري للمرّة الأولى في تاريخ الفكر —بل في تاريخ الفلسفة— كوجيتو غَيْرانيًّا معنًى وصياغة:

«**أَنَـا غَيْـرٌ**» (10) « Je est un autre »

ونحسب أنّنا لسنا بصدد دهشة واهمة ونحن نوصّفه بالكوجيتو الغيرانيّ في ما أبعد من محض المغايرة ومن المُجاوزة الواهمة ومن مجرّد الآخريّة، وذلك لأن هذا الكوجيتو الغواتّريانيّ يعبّر عن جَهد صاحبه في محاولة تخليص الذاتيّة من ‹الأنا› ومن ‹الذات› بماهما لحظتا تمركز وتثبيت في الوجود. يقاوم غواتّاري تفكيرا في الأنا Le moi وفي الذات Sujet وكل ما لحقهما —ويلحقهما— من تأسيسِيّات فلسفيّة لمركزيّات واهمة. لذلك يكون من غير الممكن أن يقصد غواتّاري من هذه الغيْرانيّة ما حرص على الذهاب إليه فلاسفة المعاصَرة من قول في ’البيْذاتيّة‘ بما هي صيغة اعتراف بالآخر وتعايش معه وبما هي اقتدارات متداغمة بين الذوات في تشكيل المشترك والبينيّ. يذهب غواتّاري إلى رؤية مغايرة تماما في تفهّم الذاتيّة حيث يرى فيها مساحة فُصاميّة لتَنَتُّج فرادات تتجدْلَن في حركة ديالكطيقيّة داخِلارِجانيّة interxteriorité، وينتج عن هذه الفرادات المُتجدلنة داخلارِجانيًّا أَنَـهُ (Je est) يقوّمُ لحظةَ انطولوجيا عَرْضانيّةٍ في ما سيسمّيه غواتّاري: **ذاتيّ الغيْرانيّة Auto-altérité**. أين تصبح الغيرانيّة صيغة انطولوجيّة يكون فيها الغير عين الذات (11) في ما يتجاوز قولا متداولا في البَيْنيّة التي تحافظ على المسافة بين الذات والآخر، حتى وهي تحاول الجمع بينهما. تبدو هذه اللحظة الانطولوجيّة لحظةَ كينونةٍ عَرْضانيّةٍ لذات[يّةٍ] لم تعد تتشكّل تنقيطيًّا (نقطةٌ مرجعٌ/أصل/مركزٌ وجوديّ) ولا طوليًّا (أنا متعالية) ولا فوقيًّا. كما تبدو أيضا هذه الأنطولوجيا الغيرانيّة العرضانيّة ضربًا من المكنيّة، فالأَنَـهُ الغيرانيُّ مَكَنَةٌ (12) كما يقول غواتّاري في نصّ له سنة 1966 (13).

لعلّنا نتفهّم الآن من خلال هذه الغيرانيّة العَرْضانيّة الفُصاميّة التي تتنتّج في لحظة تداخل مُحايث بين الداخل والخارج في ذاتيّة متكثّرة «Subjectivité multiple»، الحرص الغواتّريانيّ على التأسيس لضرب من الفهم المُغاير للفُصاميّة التي بدت له أكثر من كونها

علّة من علل النفس العُصابيّة أو مجرّد اضطراب كما يذهب إلى توصيفه السيكولوجيّون، إذ أنها بالنسبة إليه صيغة حدوث أنطولوجيّ (ترقى إلى أن تكون «أنطولوجيا فُصاميّة» (14)). هذه الفرادة الغواتّريانيّة في تشخيص الفُصام على أنه حالة معمّمة اجتماعيا، وليس محض استثناءات عابرة تختزلُه في مجرّد حالات اضطراب سيكولوجي، جعلته يدرك تمام الفرق بين الذات والذاتيّة وبين الفرد والفارِد وبين الفردانيّة والفردنائيّة، كما ساهمت في تطوير عمله على فسْر ميكانيزمات اشتغال النظام الرأسمالي باعتبار أن هذا النظام يشتغل فُصاميًّا، وذلك ما تَشكّل في ما بعدُ نظريًّا في **الرأسماليّة والفُصام** وبخاصّة في جزئه الأوّل **أوديبَ-مُضادًّا** وهو المصنّف المشترك مع جيل دلوز (1972). علينا في هذا الموضع أنْ نتدبّر نقديّا ما في أمر الفُصام من مَكَنيّة، وهو ما تُوصّفه العبارة الغواتّريانية بـ«التكوين التنافري المكنيّ» « L'hétérogenèse machinique » حيث أن هذا التكوين هو تكوين ذاتيّ داخلانيّ تُحدثه هذه الأَنَـــهُ الفُصاميّة. والبيّن أنّ هذا «التكوين التنافريّ المكنيّ» يتشكّل من خلال ضرورتين متلازمتين: 1- الإنتاج الذاتيّ المكنيّ (أو«البووِطيقا الذاتية» المكنيّة بلغة غواتّاري) وهو إنتاج يتأسّس على عدم التجانس ويتقوّم من خلال اللاّتوازن الذي يتحوّل عبر الفعل الذاتي المكنيّ (أو بتدقيق لفظيّ عبر«البووِيز الذاتي المَكَنيّ» كما يشدّد على ذلك غواتّاري (15)) إلى سياق وجود بالفعل. 2- أن يقومَ الفُصام على التجريد وذلك يحصل من خلال المكنة المجرّدة التي تشتغل محايِثة للفُصام وهذه «المكنة المجرّدة هي مكنة عَرْضانيّة» (16) لا يستقيم وجود فُصاميّ ولا تحوّلات أو تشكّلات تنافريّة من دونها.

قد يتبيّن لنا ممّا سبق أنّ غواتّاري إذْ عقد العزم نقديًّا، على تخليص الذاتيّة من الذات، وتخليص الوعي من الأنا، يعتبر الذاتيّة لحظة فُصاميّة وشدّيّة لا تغادر درجة صفر مكرورة باستمرار، درجةً تجعلها في حركة وفي تغيّر وتبدّل مستمرّ، في مقابل الذات الثابتة للوعي الراسخ الموقِن من نفسه. بتخلّص الوعي من الأنا المتعالية التي تسيطر على جهاز نفسيّ تحكمه ورائية لا شعوريّة (في مقابل التحتانيّة الغواتّريانيّة)، يُخرج غواتّاري الأنا المتعالية الواعية بذاتها من طور الجهاز إلى طور المَكَنة: إنْ هو إلاّ منطق مكنيّ مجرّد وافتراضيّ لا يعمل عن طريق الكبت بل عن طريق القطع، لأنه لم يعد خدّاما من خلال الليبدو، بل من خلال الدفق Le flux ومن خلال العضو—المكنة. في هذه الأدفاق التي تشتغل عبر إواليّة العمل المتسلسل دفق—قطع—دفق—قطع، ما يحملنا إلى سوْق ملاحظة بشأن إواليّة التسلسل ذاتها، حيث يعتمدها غواتّاري أيضا في سياق تحليلاته النقديّة والميكانيزماتيّة للنظام الرأسمالي، باعتبار أنه نظام فُصاميٌّ، إذ في ذلك ما يوحي بتَناظر إواليّ مع

ميكانيزمات اشتغال الرأسمالية ذاتها ونقصد: «تقسيم العمل» و«العمل المتسلسل» لآدام سميث وريكاردو. فالسياق الغواتّرياني النقديّ يعتمد على تحليليّات الفُصام التي تخوّل له التوغّل في مساحات تجريد وتسمح له بتعاطٍ بَيْـوَسطيّ مُحايث، ما يُفسِح سبيلا أحْصف لتفهّم سياسات الرأسماليّة التي هي سياسات تجريد مكنيّ تعمل في اندغام بين الذاتيّة ورأس المال والفُصام. إنّه صيغة متطوّرة من الإنتاج المكنيّ حيث لم يعد يكفي أن تعمل المكنات الصناعيّة والأجساد الحيّة (الانسان—الأداة) معا، بل سيغدو من المهمّ في مرحلة متقدّمة من تطوّر الرأسمالية أن تعمل الذوات. وعليه، أنتجت الرأسماليّة صيغ تذييت معمّم (سوسيوس) يمكن أرضنتها وإعادة أرضنتها في كلّ وقت. في مقابل ذلك، كانت جماعة علميّة تعمل على تطوير نظريّة في النقد لا تكتفي بفهم ميكانيزمات اشتغال الرأسماليّة في إنتاج التذييت وحسب، بل كذلك في العمل على إنتاج صيغ تذيُّت مُضادّة (17) تقوّض أرضنة الأولى في لحظة إبطال، وقد كان فِلِكس غواتّاري على رأس أهمّ الأسماء في هذه الجماعة العلمية. يُبدي غواتّاري اهتماما مُشَدَّدًا بإمكانيّة تأسيس نظريٍّ (يصبو إلى أن يكون راسخا) لتحليل فصاميّ شاسع يتجاوز الذات الفُصاميّة، ليتشكّل بُعدًا نظريّا ومنظوريّة بحيالها تتفهّم مناطق التلبيس في عوالم تدّعي الوضوح، وتتعقّب مواطن التنافر في مساحات التجانس الملتبس. في هذا الإطار النظريّ، يتحوَّلُ الفُصام عند غواتّاري إلى خارطة لتتبّع نقاط الشّدَد الذاتويّة والرأسمالية (سياسةً واقتصادًا واجتماعًا)، وإلى تحليلية وتفكيكية لفكّ تشفيرات التصايير المتكثّرة. ويغدو التحليل الفُصاميّ بالنسبة إلى غواتّاري سبيلا للتمكين من اكتشاف ذاتيّة متكثّرة تخترق عَرْضانيًّا وتتوزّع عَرْضانيًّا وتنفلت من أنظمة التعامد الصارمة: إنها هذا الـأَنَـ—ـهُ (Je est) الفعّال، الذي يفكّر من دون أن يفكّر البتّة (18)، إنه أنَـ—ـهُ مكنيّ، راغبيّ ومجرّد.

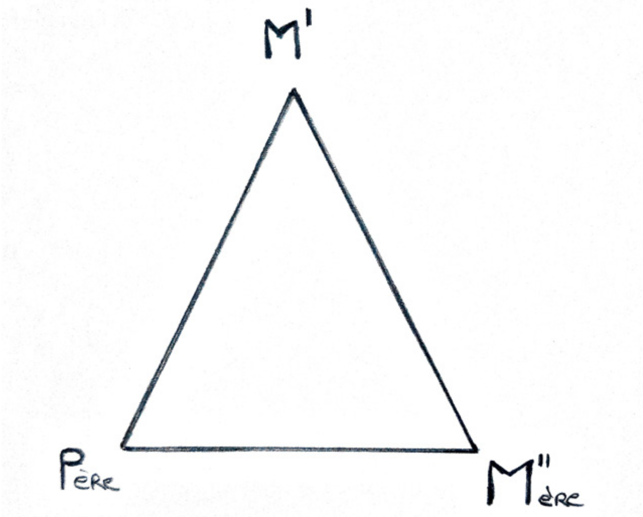
في الواقع، المشروع الغواتّريانيّ في تأسيس تفكير مضادّ للأنا وللمركزيّة العموديّة للوعي، ما كان ليكون ممكنا لولا الاشتغال لزمن طويل على تفهّم الفُصام، والوصول إلى استنتاجِ أنّه ليس اضطرابا سيكولوجيّا وإنما هو كينونةٌ بالقوّة. ولعلّ هذا الاستنتاج هو ما كان حافزًا لإحداث منقلب في الرسوخيّات الفلسفيّة والسيكولوجية—التحليليّة، وهو ما سيتطوّر في ما بعدُ، لا من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل، بل إلى تطابُقٍ فُصاميٍّ: الوجود بالقوّة عينَ الوجود بالفعل [فُصاميًّا]. من خلال هذا الطرح الغواتّريانيّ إذًا، لن يعود الفُصام اضطرابا وإنما هو مكنةُ اشتغال انطولوجيّة كاسحة. بذلك يتوصّل غواتّاري إلى لحظتين مركزيّتين يبدأ التأسيس منهما: **ذاتيّة متكثّرة** «**Subjectivité multiple**» في درجة صفر دائمة هي خاوس بحياله (شِواش Chaos)، يُعبّر عنها كوجيتو مخصوص هو **الأَنَـ-ـهُ**

بما هو مشْبَك تنافريّات. وهذه الذاتيّة المتكثّرة هي ذاتيّة عَرْضانيّة تخترق بتحتانيّة مطلقة ومجرّدة. أما اللحظة الأخرى، فهي **المكنيّة المجرّدة** التي يمكن أن تبطل وتعاود أرضنة كلّ شيء. وبالتالي يكون **الأَنَــهُ -العَرْضانيُّ- مكنةً مجرّدة.**

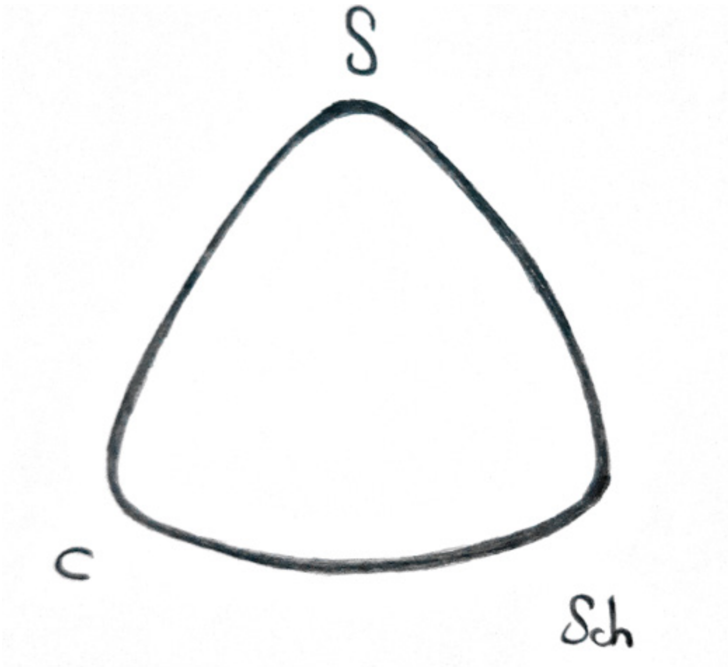
نخلص في هذا الموضع إلى أنّ غواتّاري أنتج ‹كوجيتو› مُضادًّا هو ‹**كوجيتو**› **الغَيْرانيّة** الذي يخترق طوليّة الكوجيتو التقليدي عَرْضانيّا، ليتخلّص بذلك الأنا المفكّر من رواسب أنانة مركزيّة ومتعالية، كان قد انجرّ عنها لحظةٌ نقديّة من ذات جنسها هي الفرويدية، حيث أنّ فرويد لم يقوّض الأنا وإنما اشتغل وراءها. في مقابل ذلك، سيعمل غواتّاري على الحفر نقديًّا في التحت والتحتانيّة، كاشفا عن هشاشة النظريّة الفرويدية التي سيَسِمُها بـ: الميتاسيكولوجيا (19). في ‹كوجيتو› الغيرانيّة يقول غواتّاري في إعادة أرضنة واضحة (وناقدة) للمقطع المعروف من **التأملات** الديكارتية ما نصّه: «من المؤكّد أنّني أفكّر، إلا أنّ الأجدى، في ما يتعلّق بالوجود، التوجّه مُباشرة ناحية ذات أعلى، أي ناحية هذه المكنة المُؤسِّسة لرغبتي، والمنتجة لكل الأجوبة. لن أعرف البتّة، عندما أفكّر بأنّي موجود، ما يمكن أن يكونه الوجود، وحتى عندما أتظاهر بمعرفة أنّني موجود فإنّ ما أفعله هو أنّي أقول بأنّي أفكر أنّي موجود. إنّني لا أفهم أبدا أمرا آخر عدا هذه اللازمة التي تأتي من مكان آخر متحدّثة عنّي أنا من خلال كل ضروب الأدوات الأخرى ... [والحال هكذا] لن يكون لديّ أبدًا الضمانة للوجود فعليًّا، في خارجٍ عدا داخلَ المكنة الكونيّة» (20). وعليه، يكون إبطال أرضنة الذات غواتّريانيّا مُنتِجا لإعادة أرضنة ولأرضنة مضادّة؛ أما إعادة الأرضنة فهي اللحظة التي ترتكز على تأسيس ‹الذاتيّة المتكثّرة› بدلا من الذات الواحدة والواحديّة (الذات—المركز الديكارتيّة بخاصّة، و الأنا في الفلسفة الكلاسيكية والحديثة بعامّة)، وأما الأرضنة المُضادّة فتتمثّل في تأسيس نظريّة مُضادّة للأنا الكلاسيكيّة الواعية من جهة و للأنا الفرويدية من جهة أخرى، وهي أرضنة مُضادّة تُقوّمها الذاتيّة الفُصاميّة التي بدأ يتشكّل حولها خطاب علميّ في إمكانِ تأسيسٍ نظريٍّ لمنظور مكنيّةٍ مُجرّدةٍ تعمل في اتّجاهين: واحد مُضادّ للفرويدية والآخر مُضادّ للرأسمالية.

في **أوديب-*مُضادًّا*** كان الشاغل الأكبر لغواتّاري رفقة جيل دلوز، هو إعادة النظر في المسلّمات الفلسفيّة والسيكولوجية—التحليليّة المُعَاصِرة التي يشتدّ رسوخها أكثر فأكثر مع شدّة تداولها، وبخاصّة التسليم المعمّم بالفرويديّة والتسليم المعمّم بالماركسيّة من الدرجة الثانية، أي الماركسيّة المُؤَدْلَجَة. فتَحوُّل الماركسية إلى ايديولوجيا جمّد الحركة

في التفكير النقديّ المقاوم للرأسماليّة، ما سهّل على هذه الأخيرة أن تزداد شراسة وامتدادا وسرعة في التوسّع، في مقابل فكر يتقوقع إيديولوجيّا أكثر فأكثر. أمام هذه الظواهر المستجِدَّة، عمل غواتّاري رفقة دلوز على تطوير الحركة في النقد المضادّ حتى يعمل مكنةَ حربٍ مخرّبةً لمكنات الحرب الرأسمالية المتوسّعة. كان السبيل إلى ذلك في ما قدّر الفيلسوفان، العمل على إعادة «ماركسنة» الماركسيّة (أو إعادة أرضنة الماركسية)، وذلك بتخليصها من رواسب التحديثات الإيديولوجيّة التي أخرجتها من سياقاتها النقديّة الفعّالة وحوّلتها إلى نسق، ما جعل الرأسمالية قادرة على تجميدها وتحويلها إلى تقليد أقرب إلى أن يكون تراثًا يساريًّا، الأمر الذي ساهم في إيقاف مفاعيلها النقديّة المؤثّرة (خاصة وأنّ يسار اليوم، أصبح مكوّنا أساسيّا في تشكيل الديموقراطيّات الرأسمالية). إعادة الماركسنة التي تشكّلت من خلال **أوديب-مُضادًّا**، أنتجت الحركة داخل الماركسية وحفّزت سرعانها وأعادت تشغيلها، وعملت بذلك على تطويرها، لتتحوّل الماركسيّة في هذا السياق الدلو—غواتّرياني من نسق فكرانيّ راكد إلى مكنة تفكير نتّاجة. هذا على جهة فلسفةٍ في الاقتصاد السياسي المقاوم للرأسمالية العالمية المندمجة CMI؛ أما على جهة الذاتيّة، فإنّ المسألة برمّتها تبدو متعلّقة بأرضنةِ نظريّةٍ سيكوفلسفيّة مُضادّة للفرويدية، تقوم على إخراج الرغبة من طور المسرحة إلى طور الإنتاج، وعلى تحويل اللاوعي من مسرح إلى مصنع، وذلك ما تحقّق نظريّا بالانتقال من ’المثلّث الأوديبي‘ الفرويديّ M’PM: الأنا والأب والأم إلى ’المثلّث المكنيّ الغواتّرياني‘ SCSch (المُضادّ للأَوْدبة): الذاتيّة ورأس المال والفُصام. وهو الانتقال ذاته من الماورائيات المَسْرَحانِيّة إلى التحتانيّات



- Triangle œdipien (Freud) : Moi-Père-Mère



- Triangle machinique anti-œdipien (Guattari):
Subjectivité- Capitalisme-Schizophrénie

حاشية: هذه الخطاطة أو هذه المماثلة الهندسيّة ترمز رأسا إلى التفريق بين جنسين من الفضاء الهندسي (الاقليدي المتجانس والريماني المتنافر) الذي يصحبه تفريق مفهوميّ فلسفيّ. وبشأن هذا التفريق المفهوميّ نودّ توضيح أمرين: الأول يتعلّق باعتماد الفضاء الهندسي اللاإقليدي بعامة والفضاء الريماني بخاصّة عند غواتّاري وعند دلوز، وهو أمر مطروح في جملة من المواضع من كتابات الفيلسوفيْن وعلى رأسها **ألف مسطح** الجزء الثاني من **الرأسمالية والفُصام**. وأما الثاني فيتعلّق بتقديم محاولة في رسم تمثّل هندسيّ للفرق بين الخطّية الطوليّة والتعامديّة للتفكير المنضبط (داخل ما يسميّه الفيلسوفان بالفضاء المحزّز) والخطيّة الجذموريّة (أو الأرموليّة) الحرّة (داخل ما يسميّه الفيلسوفان بالفضاء الأملس espace lisse). الأولى هي خَطّية فكرانيّة تعمل وفق نظام تنقيطيّ (كمثل النقلة بين زوايا المثلث) وتتشكّل كلّ ما كان في الأمر انضباط وضبط وتثبيت، أين تكون النقطة تعبيرا تجريديًّا عن مركز ما. وفي المقابل، نجد الخَطّيةُ الأرمولية الحرّة التي تتحرّك وفق نظام خطّي —لا نقاط تحزّزه ولا تَعَامُد— كمثل النقلة في فضاء ريمانيّ. إنه

انتقال من طور التثليث الهرميّ الحادّ (فضاء محزّز espace strié) إلى طور التثليث الدائريّ الريماني –المحدّب– (فضاء أملس espace lisse)، حيث يستجيب الفضاء الأول لمقتضيات التثبيت، في ما يستجيب الآخر لمقتضيات الانفلات والحركة. وعليه، يكون التثليث الفرويدي الأوديبيّ منسجما مع التفكير التقليدي والانضباطات الفكرانيّة المنطقيّة التي تحتمي بالفضاء الإقليدي، في ما يتّخذ التثليث الغواتّرياني المضادّ للأَوْدبَة من الفضاء الريماني المغاير مساحة موائمة لأرضنة تفكير عَرْضانيّ يخترق [بل ويُخرّبُ] الطوليّة الشاقوليّة للتقاليد الفكرانيّة المنطقيّة.|

ما يتبيّن مما تقدّم في **أوديب-مُضادًا** من صرامة نظريّة وشدّة تحليليّة، أنّ هذا المتن يمكن أن يمثّل سندًا نظريًّا في نقد الرأسمالية في الفلسفة المُعاصرة، وفي الإبانة عن ميكانيزماتها الفُصاميّة من جهة؛ كما يمكن أن يشكّل، من جهة أخرى، نظريّة سيكوفلسفيّة مُضادّة للفرويدية. ولنقل بكثير من التحوّط، إنّ في ما أقدم على صوْغه غواتّاري، ثم طوّره رفقة جيل دلوز في مصنّفهما الأول في **الرأسماليّة والفُصام؛ أوديب-مُضادًا**، ما يرقى بمضمون المتن إلى فرضيّة اعتماده مرحلة تأسيسيّة لنظريّة فلسفيّة–سيكولوجيّة. وبكثير من الحذر، قد نقول إنّ فيه فصلا جذريًّا بين طورين كبيرين في التحليل النفسي كما في علم الاقتصاد السياسي: ما قبل **أوديب-مُضادًّا** وما بعده. على اعتبار أنّ **أوديب-مُضادًّا** لم يكن فارقًا في الخط الفكرانيّ للفيلسوفين وحسب، بل أيضا في التفكير الفلسفيّ عامة.

قد يدعونا في لحظتنا هذه بعض فضول إلى التساؤل عن نقطة الالتقاء بين المنظورين (الدلوزي والغواتّريانيّ)، التي أنتجت هذا التصالب المتوتّر بين تفكيريْن كان يبدو في الظاهر أنهما متغايريْن من حيث النوع: واحد فلسفيّ والآخر نفسانيّ–تحليليّ، ومن حيث الجنس: واحد يعتمد الكتابة لتبليغ فكره (ونقصد دلوز) والآخر يعتمد المشافهة (ونقصد غواتّاري). في تدبّر لهذا التساؤل، كان علينا أن نتفحّص التكوين النظريّ الذي تأسّس بين الفيلسوفين ومن ثمّ نتعقّب مفاعيله العِلِّيَّة. فوجدنا في هذا التفحّص ما يدفعنا إلى القول بأنّ التفكير العَرْضانيّ ذاته هو ما يشكّل لحظة الالتقاء الفكرانيّ، من جهة أن هذا الجنس من التفكير كان اشتغالا مُضمرًا عند جيل دلوز. إذ بالرجوع إلى المشروع الفلسفي الدلوزيّ في «الأمبيريقيّة الترنسندنتالية» الذي يعمل على تجاوز وَهْمِ مجاوزة الترنسندنتالي، من خلال الاشتغال على محاولة اختراق الترنسندنتاليّ امبيريقيًّا بإيجاد «مسافة الصفر» بين الترنسندنتالي والأمبيريقي، الأمر الذي جعل من المعاودة الميتافيزيقيّة إمكانا متجدّدًا

في الفلسفة المُعاصرة، ومن تحقيق منقلبات ميتافيزيقيّة مُشرِّعًا للخوض فلسفيًّا في التنافر والتغاير والتكثّر والكثرات والتفكير جوّانيًّا وحرثًا حيْثانيًّا من حيث أنه لحظة جمع فَرْقِيٍّ بين الترنسندنتالي والامبيريقي؛ نقف على «تمارين» دلوزيّة مضمرة في التفلسف عَرْضانيًّا على جهة **المُحايثة** ميتافيزيقيّا. ههنا سيلتقي تفكيرٌ في الفُصام في درجة صفر دائمة بتفكير في المحايثة في درجة صفر دائمة عند نقطة تقاطع ميتافيزيقي خاوطيقيّ (Chaotique). هذه النقطة التقاطعية—الشِّدّيّة ستتشكّل فيها «عرضانيّة ميتافيزيقية» أو «ميتافيزيقا عَرْضانيّة»(21) تعمل على **تحويل الميتافيزيقا إلى سياسة فكرانيّة** (22).
يبدو أنّ ضربيْ التجريد هذين، الميتافيزيقيّ والفُصاميّ، هما ما أدّى إلى إيجاد لحظة الالتقاء بين مشروع فلسفيّ في الأمبيرقيّة الترنسندنتالية الدلوزية (23) التي تعمل على إيجاد سبيل لاختراق الترنسندنتالي عَرْضانيًّا (24)، ومشروع تحليليّ—نفسانيّ في الانطولوجيا العَرْضانيّة يعمل على الكشف عن ذاتيّة مجرّدة ومكنيّة يمكنها الاختراق بالعَرْض والنخر من التحت. على أنّ هذا الالتقاء يحدث تحديدا في **المحايثة**. فإخراج الميتافيزيقا من طور القوْلانيّة المنطقيّة المُجرِّدة للماوراء الفيزيقي إلى طورِ تفكير يجعل منها سياسة فكرانيّة، ما كان ليكون لولا المُحايثة. كما أن العَرْضانية الفُصاميّة سيكولوجيًّا هي الأخرى لحظة مُحايثة، ودرجتها الشّدّيّة السيكوفلسفيّة: **الأَنَـ-ـهُ؛** ما يجعل من الممكن القول إنّ الفُصام في المحايثة، بل هو لحظة حيْثانيّة سيتمكّن من خلالها الفيلسوفان عبر مشروع تفلسف مشترك، من التفكير في المطلق والمجرّد وفي الافتراضي واستدعاء الميتافيزيقيّ باعتباره مدار شِدَدٍ يوطوبيّة—مجرّدة، الأمر الذي سيبلغ بدلوز وغواتّاري حدّ التمكّن من بناء مساطحَ (جمع: مسْطَح) فكرانيّة في الخلاء الخاوطيقي (هذا البناء السطحانيّ هو بالجوهر لحظة عَرضانيّة طبيعانيًّا، وذلك بالعودة إلى طبيعانيّة السطح هندسيّا). إنه بانتهاج السياسة الفكرانيّة الميتافيزيقيّة في الفلسفة بصفتها «عرضانيّة ميتافيزيقيّة» سيصبح من الممكن التأسيس الفكرانيّ للمنظوريّات المكنيّة تنضيدًا وإنتاجًا راغبيًّا وامتدادا جذموريًّا وتفحّصا أرضانيًّا في ما يوسم بالمثلث المفهوميّ للأرضنة TDR، الذي كاد أن يكون مربّعًا TDRS لولا العدولِ الغواتّريانيّ عن «الفَوْأَرْضنَة» «Surterritorialisation ».

لمحاولة تفهّم هذه العَرْضانيّة في التفكير الدلو—غواتّاريانيّ، علينا أن ننطلق من لحظة **تحويل الميتافيزيقا إلى سياسة فكرانيّة**، وهي اللحظة التي أنتج فيها الفيلسوفان «عرضانيّة ميتافيزيقية» أو «ميتافيزيقا عَرْضانيّة» أين تتحوّل الميتافيزيقا من قوّة تفكير

متعالية أو قوّة تفكير ترنسندنتاليّة إلى قوّة تفكير مُحايِثة، لا بالمعنى الذي تتحدّد فيه الميتافيزيقا بصفتها قولانيّة مُجرِّدة للماوراء الفيزيقي، بل بالمعنى الذي تصبح فيه مَسْطَحَ تفكيرٍ خاوطيقيّ عَبْتشفيريّ درجاته الحَيْثانيّة يعرّفها الانتقال من الخاوس (الشِّواش) إلى الخاوسموس (الشِّواش النسيق) وصولا إلى الخاوسموز. [لعلّ اللافتَ في أمر هذه اللحظات الثلاث لمشروع فكرانيّ عسير في الميتافيزيقا العَرْضانيّة، أنّ خاوسموز جاءت في تلك الصيغة التأنيثيّة المُضادّة للأَوْدَبَة (25)]. وتُعتبر **خاوسموز** –وهي آخر أعمال غواتّاري كتابة وتفكيرا–، خلاصة تجربة سيكوفلسفيّة أنتج فيها فلِكس غواتّاري مرجعيّة فكرانيّة بحيالها، تتجاوز إلى حدّ كبير تجربته المشتركة مع دلوز في تطويرٍ بيّنٍ لمفهوم الخاوسموس.

إخراج هذه السياسة الفكرانيّة العبْتشفيريّة (Transcodage) للميتافيزيقا من سياقات التحديدات النظريّة المقولاتيّة المحض، أين يكون التفكير «هيئة فكر يتفكّر ذاته»، إلى سياقات الإنتاج، حيث يصبح التفكير مع دلوز وغواتّاري مكنةَ إنتاج وتنضيدَ عُدَدٍ، هو إخراج للتفلسف من طور الخطيّة العموديّة المنضبطة إلى الخطيّة الحرّة العَرْضانيّة. هذه السياسة الفكرانيّة الميتافيزيقية الدلو–غواتّريانيّة بما هي سياسة تفلسف عَرْضانيّ لا تتكشّف فقط من خلال اللحظات الكبرى لهذه المنظوريّات، بل حتى في الميكانيزمات المتوزّعة حيْثانيًّا والتي لم تكن ممكنة لولا التفكير الميتافيزيقي، فالحديث مثلا عن سَرَعان الفكر خاوطيقيّا وعن الفي–غير–زمانه (l'intempestif) آيونيًّا وعن الخلاء الخاوطيقي مكانيًّا، خاوسًا وخاوسموسًا وخاوسموزًا، هو حديث عن إواليّات تفكير مكانيّة وزمانيّة لا يمكن التفلسف عَرضانيًّا من دونها، ومن خلالها تصبح الفلسفة ضربا من البراكسيس النويطيقيّة التي نتبيّنها على سبيل المثال في ميتافيزيقا المتكثّر عند دلوز، ونعني تحديدا نظريةً في المتكثّر (Théorie du Multiple)، أو في ميتافيزيقا التصايير الخلاّقة الدلو–غواتّريانيّة التي نعاينها على المسطَح العاشر من **ألف مسطح**. ولبسط فكرة فلسفة في الميتافيزيقا العَرضانيّة يمكن سَوْق مثال على ذلك: التفكير الجذموريّ أو الجَذْمَرَةُ الفكرانيّة. فمن خلال **التفكير الجذموري** الذي يقاوم التأصيل والتجذّر، يأخذ التفكير الفلسفيّ الحركة مأخذ مقاومة لسياقات الثبات والتثبيت المثاليّة. الجذمور في مقابل الجذر وفي مقابل الشجرة، وفي ذلك كثير من إضمار نقديّ لفلسفة ديكارت وهي تُؤصِّل التفكير بذلك الثبات الصارم في مثال الشجرة المعروف. ففي مقابل صورة الفكر الكلاسيكيّة –الشجرة– (التي لا تمثلها شجرة الحكمة الديكارتية وحسب، بل أيضا أمثلة

أخرى من قبيل شجرة الأنساب، شجرة النبوّة، شجرة تراتبيّة الحكّام في الأنظمة الوراثيّة، إلخ)، سيصوغ غواتّاري رفقة دلوز صورةً للفكر مُغَايرة تماما (ونقصد: الجذمور) التي هي ضرب من الانقلاب الميتافيزيقي الذي يُجَوْهِرُ الانفلات من الأصول في لحظة عَبْتشفيريّة عَرْضانيّة حرّة. خطوط أفقية مستهربة في مقابل الخطوط العموديّة للتفكير التأصيلي والأصلانيّ. هذه الحركة الأرموليّة أو الجذموريّة للفكر هي مُبادَءَةٌ في ذاتها، فلا يمكن تحديد الجذمور كما تتحدّد نقطة في الفضاء الكرتزياني أو كما يتحدّد موضع جيوميتريًّا، الجذمور هو مُضادّ جينيالوجيّ والتفكير المتجذمر هو «جينيالوجيا مُضادّة»(26). وفي إحالة لافتة، نجد أن غواتّاري يذهب إلى تشبيه الجذمور بـ»الثقب الأسود» (وذلك في مقالة منشورة ضمن فصول منتزعة لفِلِكس غواتّاري بعنوان: **ماهي الإيكوصوفيا؟** (27)). يقاوم هذا التفكير الجذموريّ لغواتّاري ودلوز من جانب آخر الفكرانيّة النقديّة البسيطة التي تقوم على معنيَيْ الاجتثاث والقطع من الجذور. هاتان اللحظتان تتبنّيان صِيَغَ مُعَاندة الغاية منها تقديم بديل جذرانيّ وحسب. في المقابل، يذهب الفيلسوفان إلى تأسيس لحظة فكرانيّة غيْرانيّة لا تقوم على القطع أو التجاوز، بل تذهب إلى إبطال الجِذرانيّة بالجذموريّة في لحظة سلب موجبة يكون فيها هذا الإبطال الجِذرانيّ بالعَرضانيّة الجذموريّة صيغة عَبْتشفير (transcodage) في ما أبعد من حركتيْ إبطال التشفير وإعادة التشفير. (هنا نودّ سَوْقَ ملاحظة طريفة في تذكير بفلسفة النوابت لابن باجة حيث كان لابن الصائغ السبق إلى التفطّن للتفكير الجذموريّ في الفلسفة). وما ينبغي لنا أن يكون منّا على بال في سياقنا هذا، أنّ التفكير العَرْضانيّ بما هو تفكير جذموري، إنما هو تفكير الحركة التحتانيّة التي تقاوم التفكير المنضبط، وأنّ المنظور الجذموري الدلو—غواتّرياني هو توجّه داخلانيّ—داخلانيّ يتنتّج من غير أصل (من غير نقطة مرجع)، ولا يعمل على تجاوزٍ فَوْقانيّ واهم ولا على معاندة خارجانيّة منفصلة، وإنما ينتج ضربا من المُغَايَرة السياقيّة عَرْضانيًّا وتحتانيًّا.

ولا يحسُن بنا أن ننسى أنّ هذا التفكير العَرْضانيّ التحتانيّ هو ما مكّن غواتّاري ودلوز في مصنّفهما الأول في **الرأسماليّة والفُصام: أوديب-مُضادًا** من الكشف عن تهافت النظريّة الفرويدية ونَقْل الرغبة من طور المسرحة إلى طور الإنتاج، ومن طور الليبيدو إلى طور الدفق (Le flux)، فضلا عن تخليصها من سلطة الجهاز وتقميصها تجريديّة المكنة. بشيء من الحذر، ربّما لا ضير في أن نقول بأنّه بعد **أوديب-مُضادًّا** أصبح للفلسفة مكانة عَرْضانيّة وعَبْتشفيريّة في السياقات الرأسماليّة المُعَاصرة من حيث أنها ستغدو مجازيًّا: «سوقا سوداءَ»، تنفتح تحتانيًّا في الأرضنات الرأسمالية للسياسة والثقافة والإتيقا والفكر.

فما أحدثته الفلسفة الدلو—غواتّريانيّة من خوض تحتانيّ نخريّ في تعرية ميكانيزمات السياسات الرأسمالية بعرض فيه الكثير من الجدّة —والطرافة أيضا—، يدعو المنظومة الرأسمالية إلى أخذ المسألة بكثير من الجدّية، إذ في مقابل السوق المفتوحة للرأسمالية ستتنتّج طوبيقا مُضادّة هي هذه «السوق السوداء» للفكر — الفلسفة— والتي ستمثّل **ثقبا أسودَ** في النظام الرأسماليّ، حيث سيعمل هذا الثقب على «توزيع الاختراقات»(28) عَرْضانيًّا في تهديد مستمرّ ومُحايث للمكنات الرأسمالية المتوزّعة في كلّ المجالات وعلى كلّ الأصعدة وداخل كلّ المواضع ‹الانطولوجيّة›.

2 - في الفلسفة سوقًا سوداءَ للفكر

يعمل النظام الشنيع للمكنات الرأسمالية المُعاصِرة على تكريس سياسات مُهمّتها إنتاج حالة من التذييت الجمْعيّ المعمّم، أين تصبح الذات تعبيرا عن وحدة انطولوجيّة قابلة للتطبيع والتعميم. تُنتج هذه الوحدة المعمَّمَة بيئة ثقافية واقتصادية واجتماعية وذهنية تؤسّسها ذاتيّةٌ مُنتَجَة لا تملك القدرة على الإنتاج الذاتي الفردانيّ، ومن خلال هذه الذاتيّة يقع إنتاج البيئات المطلوبة من وسائل إعلام وثقافة رساميل تعمل على جعل كل شيء مقبولا حتى النقد. إذ بالاستحواذ على القوّة النقديّة وحريّة التعبير وجعلهما من مشمولات ثقافة الدولة الديموقراطية الحديثة —وهي المُسمّى السياسيّ للدولة الرأسمالية—، أصبحت مكنات الإنتاج لا تتوقف عن العمل، فكما تُنتج التذييتَ، تنتج له أيضا ضروبَ المعارضة المقبولة والنقد المُغَلِّط في ما بات يُعرف في عصرنا هذا ب»النقد البنّاء»، أي النقد وقد وقع الاستحواذ على وظيفته النقديّة. لم يعد من الممكن إذًا، والحال أن الرأسمالية أصبحت مندمجة في كل عملية إنتاجية باختلاف فروعها وصنوفها الذهنية أو الاقتصادية أو السياسية أو الإعلامية أو الثقافية إلخ، أن نتحدّث عن ذات حرّة من داخل هذه السلطة القهرية للمنظومة الرأسمالية. ما أصبح حادثا فعلا هو مسارات وأنساق للتذييت باتت تنتجها الرأسمالية، وبالتالي يدخل الفكر طور التصنيع، وهو ما يُنافي الجوهر الطبيعانيّ للتفكير، بما هو لحظة فكرانيّة بالقوّة. في مُقابل هذا الفصل الرأسمالي بين طبيعة الفكر وصناعة الفكر ستعمل الفلسفة على «تفسيخ كل اختلاف بين الطبيعانيّ والصناعي» (29) وذلك من خلال سياسة فكرانيّة ميتافيزيقيّة تعمل على إحداث منقلب فكرانيّ عبْتشفيريّ في لحظة التصنيع ذاتها، لتُعاود إنتاج الفرق الطبيعانيّ داخل التصنيع. هذا التفسيخ هو في واقع الأمر لحظة استِحاث، تجعل من الفكر بصفته لحظة طبيعانيّة بالجوهر لحظةَ إنتاج بالقوّة، وهذه اللحظة التي بالقوّة تُطابق لحظتها بالفعل (أي لحظتها الامبيريقيّة

—التصنيع—). وسيتسنّى للفلسفة ذلك من خلال إعادة إنتاجِ طبيعانيّةِ الفكر إنتاجا تصنيعيًّا. إنها لعبة إنتاج وإنتاج مُضادّ بين النظام الرأسمالي والفلسفة. وهذا الإنتاج المضادّ الذي تفعّله الفلسفة هو عائد بالضرورة إلى قوّتين: 1- قدرتها اليوطوبيّة على التوسّع، 2- تمكّن الفلسفة من زمام طبيعانيّة الفكر (أي وجوده بالجوهر) ما سيُمكّنها من التحكّم في لحظات إنتاجه. وذلك على العكس من الرأسمالية التي تشتغل بعديًّا وحسب، فلا تدرك من الفكر غير لحظته الصناعيّة.

يقوم الاختراق الفكرانيّ العَرضانيّ للرأسمالية بما هو عمليّة إبطال أرضنة فردنائيّة وجذمورية، على استدعاء تصوّرات فردنائيّة مُضادّة لتصوّرات التذييت الرأسمالية القائمة، تأخذ على عاتقها مهمة المقاومة من الداخل نخرًا تحتانيًّا يعمل على خلق ثقوب سوداء لتخريب مفاعيل الأرضنة الرأسمالية من داخل الرأسماليّة ذاتها، باعتماد «الإعاقة داخل التسريع» (30) المكني المتأرضن. هذه القدرة الفردنائيّة على التثقيب تعود في أحد ضروبها المركزيّة إلى أن الذاتيّة العَرْضانيّة هي مرجعُ ذاتها (31) (auto-référence)، بل أكثر من ذلك تكون الفردنائيّة «مرجعيّة ذاتيّة مكنيّة» (auto-référence machinique) (32)، حيث لا تحتاج إلى دافع آخر يسوقها للفعل كما هو الحال بين الرأسمالية ومكناتها التّذْييتيّة (السوسيوسيّة). فالفردنائيّة بما هي ذاتيّة عرْضانيّة إنما تُنتج مكنيّا من تلقائها [الفُصاميّ] على جهة أنها أَنَــهٌ فعّال ذاتيُّ المرجع. ستشكّل الثقوب السوداء التي تنتجها الفردنائيّات، ضربًا من «السوق السوداء» بالنسبة إلى الرأسمالية، وهذه «السوق السوداء» ستعمل بمثابة مكنة حرب مُضادّة لمكنات الحرب الرأسماليّة، حيث ستقوم بخلق مواضع لـ«المُغايَرة الفرديّة» (33) تعمل عَرْضانيًّا وتنتج براكسيسا عرضانيّة بدورها، وذلك لأن «المُغايَرة الفرديّة» هي تعبير عن نوماديّة الذات الفُصاميّة المتفردنة المتنقّلة بين المواضع في تضادّ تام مع الثبات الإنتاجي الذي تكرّسه حركة الأرضنة الرأسمالية. إنه من خلال هذا السياق العَرْضانيّ المُضادّ الذي تمثّله **فردنائيّة الأَنَــهِ**، تتنتّج مُضادّات فكرانيّة تعمل حيْثانيًّا على تهريب الفكر، وتُكرِّسُ ضربا من السوق السوداء للفكر (والمقصود من تهريب الفكر هو أنه اللحظة التي يتحوّل فيها معنى السّلب —وهو التثقيب في لحظتنا هذه—، إلى صيغة إيجابيّة للإبطال). هنا نودّ ضرب مثال مُعاصر: **جامعة فانسان** —باريس8—: بالنظر إلى الظروف السياسية التي أنتجت هذه الجامعة في لحظةِ تنازُعٍ مُضمرة بين الرأسماليّة ومُضادّاتها الفكرانيّة، نجد أن تلك الهوامش والأقلّيات الجذموريّة كانت تهدّد فعليًّا استقرار النظام وقواعده الفكرانيّة الذي تفرضه سياسة اقتصادية وثقافية برجوازيّة سائدة. ولعلّه يكفي هنا أن نُذكّر بأنّ قرار تأسيس جامعة على أعتاب المدينة —باريس—،

وخارج أسوارها (سان دوني)، كان يمثّل ضربا من «التطهير البرجوازي» للسوربون، ويُشكّل لوحده صيغة تعبير عن فزع الثبات الرأسمالي ونظامه المنضبط من الجذمرة والامتدادات الجذمورية التي تبقى الهيئة الأكثر شدّة في خلخلة الثبات. غير أن الانقلاب الجذموريّ الذي عقب إبطال أرضنة الجذمرة في السوربون (معقل الثقافة البرجوازية والبناء الذي يتوسّط المدينة شاهدا دائما على هذه الثقافة) قد أنتج إعادة أرضنة على هامش المدينة، حيث لا ننسى بأن **جامعة فانسان** التي مقرُّها ‹سان دوني› إحدى ضواحي باريس، قد كوّنت بؤرة قارّة للتفكير العَرْضانيّ فلسفيًّا واستطيقيّا، خاصّة في سنواتها الأولى حين كان يدرّس بها أكبر فلاسفة فرنسا المُعاصرة ونذكر على وجه الخصوص: ميشال فوكو وجيل دلوز فضلا عن ألان باديو.

إنّ السياسة الرأسماليّة لا تُحارب مجرّد التفكير، بل هي تحارب التفكير الفلسفي، لأنّه العقل الوحيد الذي لا تستطيع أن تعقد معه تحالفا وذلك ليس غريبا على الفلسفة من حيث علاقتها بسياسة المدينة، إذ لم يأت زمان على الفلسفة قطّ شهِد على وفاق بين المدينة والفيلسوف منذ سقراط إلى أيام الناس هذه، على العكس من العقل العلمي والتقني الذي تعقد معه الرأسمالية تحالفا مطلقا حتّى أصبح هذا العقل العلميُّ مكنةً (أو لولباً) من مكنات الإنتاج الرأسمالي ومكنة من مكناتها الحربيّة.

تشكّل الفلسفة إذًا منظوريّة فردنائيّة في مواجهة منظوريّة تذييت مُعمّم ينتجها النظام الرأسمالي المُعَوْلَم، منظوريّةً ستؤسّس بمفردها سوقا سوداء للفكر تعمل على نخر المنظومة الرأسماليّة للثقافة والفكر تحتانيّا من خلال فعل التثقيب. ولعلّ ما يهدف إليه غواتّاري من خلال المنظورين الخاوسموزي والإيكوصوفيائيّ هو **إنشاء لحظة بَيْــوَسَطيَّة** تحدثها الذات العَرْضانيّة سياسةً وتدبيرا ونقلةً بين الأوساط. هي **لحظة بَيْــوسطيّة** يكون معها الامتداد العَرْضانيُّ امتدادًا شِدِّيًّا في درجة صفر دائمة يستطيع من خلال كونها أسطقسًّا، أن يحدُث في كل مرّة كأنما هي المرّةُ الأولى، فيخلق باستمرار فروقا حرّة تفتح مسالك للإنتاج المُضادّ داخل النسيج الجمعي التطبيعي. وعليه، فإنّ ما تفعله الفلسفة في الرأسمالية الثقافيّة هو تماما ما تفعله السوق السوداء في السوق المفتوحة لـ»رأس المال المتغيّر»، إذ كلاهما تُقوّمه مكنة راغبيّة تعمل في لعبة إنتاج وإنتاج مُضادّ. وكوننا نشبّه الفلسفة بالسوق السوداء للفكر فذلك راجع لجملة من الأسباب على رأسها أنّ الفلسفة لم تختر النأي بنفسها عن نزال النظام الرأسمالي وهو يستحوذ على ثقافة العصر وفكر العصر ومعارفه جمعاء، ولا اختارت في المقابل الانضمام إلى هذه السياقات التعليبيّة، بل

ذهبت الفلسفة إلى ركوب الخطر بالتحرّك العَرْضانيّ داخل النسيج الرأسمالي المُعَوْلم، عبر استغلال ذات قوانين السوق الرأسمالية لتصدير الفكر للعالم. فالفيلسوف ليصدّر فكره إنما يفعل ذلك عبر المكنات التسويقية لنشر الكتب وعبر اللقاءات العامّة من ندوات وملتقيات ومحاضرات وغيرها. ولكنّه في كل ذلك، إنّما هو في الحقيقة يهرّب فكره لأن التفكير الحقّ حتى وهو يتوزّع من خلال المكنات التسويقيّة لنشر الكلمة، إنّما يتسرّب كما تتسرّب البضائع المُهرّبة داخل الأسواق الكبرى في العالم. وعمليّة تسريب الأفكار هذه، تجري في مزاج عام من التشويش على الفكر عبر ما تنتجه مكنات الحرب الرأسمالية من ‹اسْتيهاماتٍ› ثقافية. تعبّر هذه الإواليّة الجديدة للرأسمالية الثقافيّة عن تحوّل في عمل المكنات الرأسمالية من إنتاج الحدود التسويريّة (المرئية) التي تمثّلها في الغالب عمليّات قمع الفكر وتجريم التفكير، إلى إنتاج حدود مُحايثَة (لا مرئية). مع هذا التحوّل انتقل التسوير من التماسفيّة إلى الحيْثانيّة. وهنا نودّ التذكير بالسيرة شبه المحرّمة لفلِكس غواتّاري التي تعطي المثال على شناعة ما تشنّه مكنات الحرب الرأسمالية في مهاجمة أضدادها. فما شهده غواتّاري مما يمكن أن نصفه بأنه تضييق مُفتعل على سطوع اسمه وعلى نشر أعماله (إلى يوم الناس هذا)، قد يكون على الأرجح، نتيجة ما قام به هو ورفاقه من مُنازلة هذا النظام الشنيع لمكنات الحرب الرأسمالية بالنخر تحتانيّا، «تحت الحزام الرأسمالي». وقد يقوم هذا شاهدا على ما يمكن أن يلقاه المفكّر الموجِع (34)، من تسوير على فكره. وإنه للحقّ نقول، ليس بجديد على الفلسفة هذه الحالة من الصراع الذي كان على الدوام يغذّيها ويزيدها عرْكا لعنصرها، كما ليس جديدا على الفيلسوف تهريب فكره، فتاريخ الفلسفة مليء بسرديّات الرحيل والترحيل وتهريب الفكر. غير أن الجديد اليوم هو أن هذا العصر الشغوف بالتواصل ضاق على فلاسفته ومفكّريه حتى أنّ روّاد هذه السوق السوداء للفكر أصبحوا من هوامش المدن. بل لعلّ بعض فلاسفة اليوم ممّن يُهرّبون فكرهم هم هوامش رحّالة، صُنّاعُ فكر لا صوت لهم، يكاد المرءُ لا يعثر لهم على صورة. هم أولئك الذين يكتبون في صمت ويفكّرون في صمت، ويرحلون أيضا في صمت.

إجمالا، لم نتقصّد من هذا العرض الموجز للحظات بعينها من التفلسف الغواتّريانيّ (والدلوزيّ)، فسْرَ العَرْضانيّة الفكرانيّة بصفتها إواليّة اشتغال فلسفيّ وحسب؛ بل حاولنا بسطَها بصفتها منظورًا قائما وراسخا في عمليّةِ ‹صناعةٍ› مفاهيميّةٍ فتحت سبيلا غَيْرانيًّا للتفكير الفلسفيّ. في هذا السياق قد يُسعفنا أن نذكّر بأنّ غواتّاري ذاته كان شديد النقد للفلسفات المثاليّة من جهة ما تتوخّى تفكيرا طوليًّا و›شاقوليًّا›، حيث كان يريد للفلسفة،

كما لعلم النفس التحليلي، أن يفكّرا عرْضانيًّا و«تحت الحزام». فكان المشروع الفكرانيّ الغواتّريانيّ أقرب إلى أن يكون مشروع إدخال الحركة في الفكر وإعمال السرعان فيه. ربّما هذا هو ما تكشّف بكثير من الوضوح في طور الكتابة المشتركة مع دلوز، التي أسهمت بشكل لافت في ‹اكتشاف› فِلِكس غواتّاري، بل في ‹انكشافه› للمنظومة الرأسماليّة. لذلك حرصنا في هذا المقال على التعرُّف إلى السهم الفلسفيّ لغواتّاري في إخراجِ منظور فلسفيٍّ غَيْرانيّ لطالما نُسِب بتعميم قد يبدو غيرَ بريء، إلى ج. دلوز، على الرغم من أنّ دلوز كانت له من الرفعة النظريّة وإتيقا الصداقة ما دفعَه دوما إلى الإشادة بذلك السهم: وما أَنفذَه سهمًا.

الهوامش:

(1) ثمّة ههنا وضعيّة نشر موضوعيّةٌ لافتةٌ: نعني تحديدا، عدمَ العنايةِ أو ربّما التضييق «المفتعَل» على إعادة نشر كتابات غواتّاري في زمننا الراهن، فهو –على حدّ علمنا– يُعدُّ الوحيد من بين فلاسفة عصره الذي تعاني كتاباته من ضعف في إعادة النشر. ولقد عاينّا بأنفسنا في إطار زيارة بحث علميّ إلى باريس (2019) صعوبةَ، بل استحالةَ العثور على مصنّفه Chaosmose المفقود من المكتبات الباريسية والجامعيّة والذي تبيّن لنا عندئذ أنّه قد طُبع مرة واحدة في إصدارات غاليلي 1992 ومن ثم انقطع نشره. ومن بعد لَأْيٍ، تعرّفنا إلى نسخة يتيمةٍ توجد في المكتبة الوطنيّة الفرنسية BNF.

(2) الكتاب الأول من **الرأسمالية والفُصام** لدلوز وغواتّاري

(3) بل إنّ غواتّاري ذهب بالمفهوم إلى قصاراه وهو ينحت قطبا رابعا لمثلّث الأرضنة، وقد وَسَمَهُ بـ «**الفَوْأرضنة**» **Surterritorialisation** الذي كان به سيكون مفهوما رُباعيّا لولا العدول عن ذلك، ربّما لمقتضيات مفاهيميّة لم يقع التصريح عنها في ما اطّلعت عليه إلى حدّ كتابة هذه المقالة. والمفهوم الرابع هذا، أي «الفَوْأرضنة»، قد خرج للعلن سنة 1973 أي بعد **أوديب-مُضادًّا**. انظر في ذلك:
Félix GUATTARI, « L’an 01 des machines abstraites » 1973 in Chimères. Revue des schizoanalyses, N°23, été 1994

(4) François FOURQUET, « Une intuition de Félix GUATTARI », in La Découverte « Revue du MAUSS », 2007/1 n° 29, pages 555 à 568 (disponible en ligne sur Cairn.info)

(5) أو هي الصداقة وإتيقاها التي دفعت الصديق ليقول قول صدق في صاحبه يرى الجميع يغمط حقّه الفكرانيّ وبَصْمَتَهُ الراسخة في الفلسفة الفرنسية المُعاصرة.

(6) انظر المقالة السابقة ص. 556

(7) سيكون معرض حديثنا في موضع اخر من مقالتنا هذه.

(8) من العقل المَلَكة إلى العقل المكنة.

(9) « Félix se voit lui-même comme spécialiste de cette transversalité philosophique.» François FOURQUET, « Une intuition de Félix GUATTARI», in La Découverte «Revue du MAUSS », 2007/1 n° 29, p.567

(10) رأينا أن نترجم autre بـ«غير» وليس بـ«آخر» نظرا لأنّ هذا الملفوظ الأخير لا يستجيب لمقتضيات السياق الغواتّرياني الناقد للآخريّة ولفلسفات الآخر –والبيذاتيّة– ولفلسفات الذات، فما التفكير في الآخر وفق هذه السياقات إلا تفكير في ذات أخرى، وهو ما يرفضه غواتّاري الذي يؤسّس إلى ضرب من الذاتِية الغيْرانيّة التي يكون الغيْر مكوّنها الفُصاميّ.

(11) وهنا لا بأس أن نسوق تساؤلا عن مدى علم بول ريكور بكوجيتو غواتّاري الغيرانيّ الذي لا يبدو له من أثر في تفكير الرجل وهو يخطّ كتابه الشهير في الآخَريّة:

عينُ الذات آخَرَ – Soi-même comme un autre ؟

(12) Félix GUATTARI, « Réflexions pour des philosophes à propos de la psychothérapie institutionnelle » 1966, in : Chimères. Revue des schizoanalyses, N°49, printemps 2003, p.151 « Je est un autre. Mais cet autre, lui, n'est pas un sujet. C'est une machine signifiante. »

(13) **انظر** «Réflexions pour des philosophes à propos de la psychothérapie institutionnelle» 1966 وهو نص منشور في **كراسات الفلسفة**، فبراير (Les cahiers de philosophie, février 1966) وأعيد نشره ضمن **فصولَ منتزعة** أُصدرت سنة 1972 Félix GUATTARI, Psychanalyse et transversalité, éd. Maspero, 1972 ثم أعادت **شيمار** نشره في عددها التاسع والأربعين، ربيعَ 2003، (Chimères. Revue des schizoanalyses, N°49 printemps 2003)

(14) والعبارة لغواتّاري بالفعل وليست محض استنتاج. ذلك أن فِلكس غواتّاري أقام فَهْمًا فكرانيّا طريفا للفُصام تحوّل عنده إلى مكنة مجرّدة وإلى نظريّة بعينها في فهم الذاتيّة وفي فهم الوجود الاجتماعي والسياسي والاستطيقي، وقد كانت كتاباته الأخيرة تزخر بهذا الفهم الذي كان حصيلة تجربة طويلة في التحليل النفسانيّ والعمل المكثّف على الفُصاميين الذي تحوّل عنده إلى بعد نظري حاسم، بل إنّ نحته لمفهومه «خاوسموز» جاء للتشديد على هذه «الانطولوجيا الفُصاميّة» «L'ontologie schizo» . كما أن فلِكس غواتّاري أسّس وقاد جماعة علميّة متخصّصة في التحليل الفُصامي، لا بما هو تحليل لحالات مرضية أو عُصابيّة وإنما بما هو مشروع فكرانيّ في التحليل من خلال التفهّم الفُصامي، والمثالُ على ذلك، أن **شيمار** مؤسّسة مختصّة في إصدارات الكتابات التي تنتج أبعادا نقديّة، تحليليّة، تفكيكية، من خلال المنظور الفُصامي، ونعلم أن **شيمار** إلى هذا اليوم تصدر تحت عنوان: Chimères. Revue des schizoanalyses

(15) نريد التنويه هنا إلى هذا التشديد الغواتّرياني على الاشتغال من خلال مفاهيم **البوِويز** و**البوِويزيس** و**البوِويطيقا** من دون ترجمتها إلى: الفعل والإنتاج والإنتاجيّة. وذلك ما اعتمده في طور أخير من مسيرته العلميّة وهو طور **الخاوسموز** و**الإيكوصوفيا** حيث تَشكّل عند غواتّاري ضرب من الاشتغال المستحدث على جملة من المفاهيم، هو اشتغال مخالفٌ لما كان عليه في الحقبة الدلو–غواتّريانيّة–، فنجده يعتمد تشكيلة عباريّة متكثّرة لمفهوم البوِوزيس poïèsis (ποίησις) منها poïètique وautopoïètique بوِويطيقا وبوِويطيقا ذاتيّة، كما يستخدم أيضا autopoïèse بوِويز ذاتيّ. هذا الفصل الفرقيّ بين اعتماد التشكيلة العباريّة لمفهوم البوِوزيس (ποίησις poïèsis) وبين اعتماد التشكيلة العباريّة لمفهوم الإنتاج /production/produire se produire/ reproduire/ reproduction إنما هو راجع لهذا الاستمساك الغواتّريانيّ بزخم المعاني التي يحملها المفهوم اليوناني [(ποίησις) poïèsis] (الإنشاء والإنتاج والتأسيس والخلق والتكوين، ناهيك عن معنى «الفعل» poïèse)

(16) Félix GUATTARI, « L'hétérogenèse machinique » in: Chimères. Revue des schizoanalyses, N°11, printemps 1991

(17) سيسمّيها فِلِكس غواتّاري في مرحلة متقدّمة من خطّه النقديّ بـ«التذيّت العَبْفَردي» «Subjectivation transindividuelle». انظر في ذلك كتابه **ثلاث إيكولوجيّات** Félix GUATTARI, Trois écologies, éd. Galilée, Paris 1989

(18) « Je pense … mais je ne pense rien » Félix GUATTARI, « L'an 01 des machines abstraites » 1973 in: Chimères. Revue des schizoanalyses, N°23, été 1994

وهنا يبدو غواتّاري شديد الحرص على تقويض منزلة العقل المتعالي بصفته صيغة وجود الأنا الواعية، حيث يريد التأسيس لصيغة عقلانيّة تعمل فُصاميّا فيكون تفكيرها عين رغبتها، ليتحوّل العقل إلى مكنة راغبيّة تفكّر بصفتها الجوهريّة (عقل) ولكنها لا تفكّر، لأنها رغبة تريد ومكنة تفعل. لذلك وجدنا غواتّاري يقول في موضع سابق، وتحديدا سنة 1966: « لن أعرف البتّة، عندما أفكّر بأني موجود، ما يمكن أن يكونه الوجود، وحتى عندما أتظاهر بمعرفة أنني موجود فإنّ ما أفعله هو أنّي أقول بأنّي أفكر أني موجود».

(19) « La métapsychologie freudienne « Félix GUATTARI, « La chaosmose schizo » in : Chimères. Revue des schizoanalyses, N°13, automne 1991, p.85

(20) « Certes, je pense, mais pour ce qui est de l'existence, mieux vaut s'adresser directement au sujet suprême, à cette machine fondatrice de mon désir et productrice de toute réponse. Plus jamais je ne saurai, quand je pense être, ce que peut être l'existence, et même lorsque je prétends connaître que j'existe du fait que je dis penser exister, je ne saisis rien d'autre qu'une ritournelle venant d'ailleurs et parlant

de moi à propos de toutes sortes d'autres gadgets... Plus jamais je n'aurai la garantie d'exister vraiment, ailleurs que dans la machine universelle. » in Félix GUATTARI, « Réflexions pour des philosophes à propos de la psychothérapie institutionnelle » (1966) voir : Chimères. Revue des schizoanalyses, N°49, printemps 2003, p.149

(21) Voir Jérôme Rosanvallon, «Qu'est-ce qui se survole ? Néo-finalisme Ruyérien et immanentisme Deleuzo-guattarien », Collège international de Philosophie | Rue Descartes « La métaphysique de DELEUZE & GUATTARI » 2021/1 N° 99

(22) وهنا نحيل إلى:

« La métaphysique de DELEUZE & GUATTARI », in : Rue Descartes 2021/1 N° 99 Collège international de Philosophie

والمتوفّر على الانترنت على موقع **كيرن** من خلال الرابط التالي

https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2021-1-page-1.htm

(23) هذا المشروع الفكراني هو في الواقع ورطة دلوز النظريّة التي لم يخرجه منها غير الكتابة مع غواتّاري، حين خَبِر معه كيف التعاطي الامبيريقي التحتانيّ والاشتغال العرضانيّ في صيغته الامبيريقيّة الأصوب.

(24) في الحقيقة، هي محاولة اختراق كان يبدو عليها الكثير من الارتباك، حيث أنّ دلوز كان واقعا في حيرة نظريّة بين التعاطي مع الترنسندنتالي على جهة النقد وحسب، وبين محاولة «تقطيعه» امبيريقيّا. وهذا التقطيع هو ما وسمناه بمحاولة إيجاد السبيل للاختراق العَرضانيّ الذي لم يكن في زمن **الفرْق والمُعَاودة** على الوجاهة العَرْضانيّة الكافية التي أدركها دلوز في ما بعد مع غواتّاري. حيث كان الاشتغال العرضاني عند دلوز (قبل الالتقاء بغواتّاري) أشبه بـ«تمرين» على اختبار منظورٍ غيرَ طوليّ في التفلسف.

(25) صيغة تأنيثيّة مضادّة للأوْدبة (من الذات إلى الذاتيّة) على جهة ما تكون عليه هذه النظريّة النفسانيّة مرتبطة، حتى في بعدها النقديّ، بمكانة ومنزلة المُذكّر [«أوديب» هو المركز الرمزي الذي تدور في فَلَكه كل النظريّة النفسانيّة الفرويدية]. وربّما هو أيضا تأنيث يأتي في مُغايرة فكرانيّة للخاوسموسيّة الدلوزيّة باعتبار أن «خاوسموس» من إبداع جيل دلوز (وذلك في **الفَرْق والمعاودة** 1968) حيث عمل على تطويره رفقة غواتّاري في **ألف مسطح**، (الكتاب الثاني من **الرأسمالية والفُصام** لدلوز وغواتّاري)، فلا يُستبعد أن يكون فِلِكس غواتّاري قد حصل لديه بعض انزعاج من هذا الإلحاق المستمرّ في الخطاب العام لاسمه باسم دلوز كأنّما هو تابع فكرانيّ. فعلى الرغم من أنه لم يصرّح بذلك، فإنه لا يمكن استبعاد هكذا احتمال خاصة وأن **خاوسموز** جاءت في صيغة عمل منفرد تماما.

(26) Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, Capitalisme et schizophrénie 2- Mille plateaux éd. Minuit, Paris 2009, p.18

(27) Félix GUATTARI, Qu'est que l'écosophie ? éd. Lignes, Paris 2018, p535 (article intitulé : « Rhizome et arbre »)

(28) والعبارة لدلوز من **نقد وعيادة**، انظر:

Gilles DELEUZE, Critique et clinique, éd. Minuit, Paris 1993, p84

(29) Article sur Cairn, « Y a-t-il une "Métaphysique" De DELEUZE et GUATTARI et est-elle autonome par rapport à celle de DELEUZE ? » Discussion collective entre Manola Antonioli, Vincent Jacques, Igor Krtolica, Jérôme Rosanvallon ; Collège international de Philosophie | Rue Descartes, « La métaphysique de DELEUZE & GUATTARI » 2021/1 N° 99

(30) Félix GUATTARI, Qu'est-ce que l'écosophie? , éd. Lignes, Paris 2013, p.536

(31) « Une subjectivité processuelle, auto-fondatrice de ses propres coordonnées, autoconsistancielle (que j'avais rapportée, naguère, à la catégorie de «groupe-sujet») ce qui ne l'empêche pas de s'instaurer transversalement aux stratifications sociales et mentales. » voir Félix GUATTARI, « De la production de subjectivité » 1987

(32) Félix GUATTARI, « De la production de subjectivité » 1987 in: Chimères. Revue des schizoanalyses, N°50, été 2003

(33) « Altérité singulière » in, Félix GUATTARI, Trois écologies, éd. Galilée, Paris 1989, p29

(34) ما قيمة فكر لا يوجع أحدًا»، جيل دلوز، **الفَرق والمُعَاوَدة**، ترجمة عبد العزيز العيادي، دار طوى للثقافة والنشر والإعلام، لندن 2015، ص. 262

التطوّر الفلسفي لفكرة الأخلاق النفعية

(من مقاربات جيرمي بنتام وجون ستيوارت مل إلى تصورات المعطى البراجماتي)

عدنان حديب

طالب دكتوراه

المقدمة:

إنّ محاولة الإنسان في اكتشاف العالم، والتساؤل حول وجوده، وما يترتب عليه من واجبات، جرى على مرّ التاريخ من خلال البحث، وكانت الفلسفة منذ القديم هي السبيل الذي سار عليه جميع الفلاسفة القدماء، ومنه نشأت المعارف والعلوم المختلفة حول حقائق هذا الكون، إذ إنّها بحثت في المعارف والعلوم الكونيّة مُطلقةً لنفسها العنان في التشعب والتوسع إلى ما هو أكثر تعقيدًا واشتباكًا مع الكينونة والوجود والزمان، والبحث في أصل الكون عبر تمحيص الأشياء الظاهرة والميتافيزيقية، فتنوعت المباحث الفلسفية حتى أصبحت متفرعة تعالج كل ما يدور في ذهن الإنسان حول وجوده الفعلي مقابل ما يحكمه ويقيّده، وما يتطلبه هذا الوجود، وبه انقسمت المباحث الفلسفية منذ القديم إلى الحديث إلى ثلاثة أقسام، اهتمت بالميتافيزيقيا، والمعرفة الحسيّة والتجريبية، والقيم الأخلاقيّة والجماليّة.

فالفلسفة تعدّ وسيلة معرفة تسبر مكنونات العالم الظاهرة والوقائعيّة في العوالم غير المرئية، وغير المحسوسة، حيث تبحث في الجوانب الإدراكية والطبيعية على حد سواء، كما أنّها وسيلة تحليلية، لها أهمية بالغة في الوصول إلى الحقائق من خلال تفسير تلك الظواهر المدركة وغير المدركة، حيث إنّها تخضع للمنطق وللمناهج العلميّة، وقد أصبحت بسبب دورها الفعّال –في وضع حلول وفرضيّات صحيحة– من الوسائل التي تشبع

رغبة الإنسان في المعرفة والبحث عن الحقيقة، ووسيلة لتطوير الذات الإنسانية، وطرح حلول للقضايا العالقة في صلب مشكلاته الكونيّة والأخلاقية وغيرها.

في العصور الحديثة صارت الفلسفة وسيلة مساعدة للأفراد من أجل استنباط الأفكار التي تقود الإنسان إلى فهم الحياة بصورة أكثر منطقية، يتدخل بها العقل ويفسرها، ناهيك عن أنّها أهملت الجوانب الغرائزية التي تتمتع بالعاطفة والتحيّز للأهواء والشهوات، وبما أنّ العقل هو وسيلة الإنسان الأولى، فقد تحوّلت الحياة البشرية من حالة الثبات والسكون إلى حياة حركيّة وديناميّة، تتسم بمرونتها وحيويّتها، فتغيّر على إثرها شكل العالم القديم إلى عالم أكثر تطوّر وحضارة، الأمر الذي قاد الفلسفة لأن تتجه في اتجاهات مختلفة في وجهات النظر حول المعتقدات والأخلاق وغيرها من الثوابت والمسلمات الأخرى، ما جعل الفكر الإنساني يعيش في حالة من النقد والصراع، وعلى وجه الخصوص في هذا السياق سوف يكون الحديث حول الفلسفة الإنسانية التي اهتمت بالمبادئ الإنسانية وقيمه التي امتازت بالصراع الدائم بين العقل والغريزة، وبين مبدأي الخير والشر.

يسعى الإنسان بطبيعته إلى تحصيل اللذة والمتعة والسعادة وتُنفّره الطبيعة ذاتها عن الألم والأذى والمعاناة، وبين السلوك الإنساني، وإنّ هناك علاقة وثيقة بين مبدأي اللذة والألم؛ فهي علاقة النتيجة بالسبب، فالإنسان تقوده اللذة ويدفعه الألم، وإنّ مبدأي اللذة والألم يلعبان دورًا حاسمًا في رسم الاتجاهات والاهتمامات، وبهما تتكوّن عواطف الحب والكره، وعادات الفعل والكف، وإنّهما يحركاننا ويوجها نشاطنا ويشغلا تفكيرنا، فطلب اللذة وتجنّب الألم من أهم حقائق الطبيعة الإنسانيّة، وعلينا أن نحترم هذه الطبيعة والتعامل معها ليس بإلغائها، بل بضبطها وتهذيبها، هكذا تناول فلاسفة الإغريق مبدأ اللذة والألم تناولًا إيجابيًا على العكس من الفلسفة الهنديّة التي تناولت المبدأ تناولًا سلبيًا ورأت أنّ سعادة الإنسان منوطة بقدرته على تحمّل الآلام بطواعية ورضىً وإصرار، وإماتة الرغبة في اللذة إماتة كاملة تتيح له أن يتحرّر من لهفته على اللذة وخوفه من الألم.

بينما في سياق آخر، ارتبطت تلك المبادئ بشكل مباشر بالأفعال الأخلاقية، حيث ظهرت ملامح الفلسفة الأخلاقية منذ فجر التاريخ –قبل الميلاد– عند اليونانيين القدماء، وقد انحصرت الفضائل الأخلاقية في العفة والشجاعة والوفاء، وتاليًا نشأت المدارس الإغريقية بشكل تتابعي والتي بدورها عالجت القضايا الأخلاقية، ومن تلك المدارس الإغريقية: السفسطائية (500 ق ب)، والقورينائية (435–366 ق ب)، والأبيقورية (341– 270 ق ب)، الرواقية (270–432 ق ب)، والمدرسة الأفلوطينية المحدثة (270–205 ق ب)، أمّا في العصر الحديث، فنشأت على إثرها مدارس مماثلة تعالج

القضايا الأخلاقيّة بصورة عقلانيّة، حيث جعلت العقل هو مصدر الفعل الأخلاقي الأول، وقد ظهرت عند ديكارت وإسبينوزا وتوماس هوبز وكانط وشوبنهور ونيتشه، ولم تتوقف الجهود التي نادت بالمبادئ الأخلاقية عند هذا الحد؛ بل أكملت طريقها إلى الفكر المعاصر، فظهرت مدراس جديدة معاصرة كالماركسية والبراغماتية والوجودية، وتاليًا في هذا البحث سوف نقوم بالبحث في المدارس الفلسفية منذ العصور القديمة قبل الميلاد وصولًا إلى الفكر المعاصر، حيث سنعتمد على فلاسفة محددين في كلّ فلسفة على حدة، سواء قديمة أم حديثة أم معاصرة.

أولاً– الأصول التاريخية لفكرة المنفعة

يكاد يجمع أغلب المهتمين بالمباحث الأخلاقية على أنّ فكرة المنفعة تمتد عبر التاريخ الطويل للفكر الفلسفي، انطلاقًا من الفلسفة اليونانية وصولًا إلى الفلسفة الحديثة وما لها من ظلال على الفلسفة المعاصرة.

1 – القورينائية:

نسبة لـ: أرستيبوسالقورينائي (366–435ق م) الذي راقته فكرة السعادة في مذهب أستاذه سقراط، فأقام عليها مذهبه، غير أنّه اتجه نحو التطرّف، فقد وحّد بين المنفعة واللذّة والسعادة، واستند إلى القول: بأنّ الغاية الوحيدة للفضيلة هي اللذة، وجاهر بالدعوة إلى اللذّة كغاية قصوى لحياة الإنسان، وكان هذا التطرّف قد وقع عليه أيضًا من تأثير بروتاجوراس وغيره من السفسطائيين، وعندئذ انتهى إلى إقامة المعايير الأخلاقية على مبدأي اللذّة والمنفعة، يقول أرستيبوس: بأنّ اللذة هي الخير الأقصى، وهي غاية الحياة ومعيار القيم الأخلاقيّة، ومقياس الأحكام الخلقيّة، وصرّح بأنّها نداء الطبيعة، فمن الضلال أن نستحي من إروائها أو نتردّد في إرضائها.

وإذا كان العرف الاجتماعي لا يبيح المجاهرة بإشباعها، وحب احتقار العرف والاستخفاف بالأوضاع الاجتماعية المألوفة، "وهكذا أنكرت القورينائية العقلوالروح، واقتصرت على القول: بأنّ اللذّة الحسيّة العاجلة خير أقصى، وما عاق إرواءها شر"[1]، ولما كان هذا الأمر لا يتم إلّا بكبح الشهوة التي ينتج عنها فقدان الحياة لبهجتها، أجاز المذهب القورينائي الخلاص من الحياة بالانتحار، الأمر الذي أدّى بالفعل إلى انتشار هذه الظاهرة في قورينا، مما دفع بالملك بطليموس نفي خلفاء أرستيبوس وإغلاق مدرستهم، الأمر الذي أدّى بأتباع المدرسة برفع شعار "السعادة هي اللذة التي لا يعقبها ألم" والقول: إنّ الحكيم هو من يُضحي بنفسه من أجل أصدقائه وأفراد أسرته"[2]، واللذّة لدى

أرستيبوس: هي تجربة إيجابية حية، وليست مردّها لغياب للألم، وبما أنّها هي الغاية الطبيعية التي تنشدها الموجودات قاطبة، فلا بدّ أن نماهي بينها وبين الخير، ومن منظور اللذة كغاية، فإنّ الحاضر هو وحده الذي يعتدّ به، وليس الماضي الذي ما عاد بحوزتنا، ولا هو المستقبل الذي لم يصر بعد لنا، ومن ثمّ فإن مصدر اللذّة ليس التذكر ولا ترجى الأحداث السعيدة، وإنّما هي فقط اللحظة الحاضرة بكل زخمها ولأرستبوس نظرية ذاتويّة في المعرفة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمذهب اللذّة، فقد أنكر أن تكون أحاسيسنا هي التي تعلّمنا ماهية الأشياء الحقيقيّة، وأنّ تفيدنا في معرفة الطبيعة، وفي الوقت الذي نفتقر فيه معرفة تلك الطبيعة إلى أيّ أساس موضوعي، فإنّها تبقي عديمة الجدوى بالنسبة إلى تسيير دقّة حياتنا.

ولهذا فقد كان أرستيبوس يزدري الرياضيات لأنّها وبالنسبة إليه "عبارة عن حسابات صامتة، لا تولي اعتبارًا للخير والشر، وتضرب صفحًا، بالتالي عمّا ينبغي أن يكون القطب الذي تدور عليه اهتماماتنا، فإن كانت أحاسيسنا عاجزة عن تزويدنا بمعرفة للعالم، فيكفيها فضلًا في أنّها تمدّنا باللذّة أو تسبّب لنا الألم وتعلّمنا عن علّل مشاعرنا، وهي تصلح بالتالي، لتتّخذ مُرشدًا للحياة ودليلًا، ومن ثمّة فلا بدّ أن تكون الإحساسات الذاتيّة هي أساس السلوك العملي"[3].

2– الأبيقورية:

نسبة لأبيقور (341–270 ق م). فالأخلاق الأبيقورية هي امتداد لرأيه في الطبيعيّات، لأنّ الأصل هو الفرد، فكذلك الحال في الناحية الأخلاقية نجد أنّ الأصل هو مقياس الفرد، فالأخلاق الأبيقورية قائمة على ماديّة واضحة، وأنّ مبدأ اللذّة هو أسهل الطرق الموصلة إلى الحكمة؛ عن طريق إعطاء الحكيم إمكانية إكفاء ذاته بذاته في وحدانيّة هادئة بعيدًا عن الانفعاليّين الحمقى. وهي تدور حول غايتين أساسيتين هما: اللذّة، وحالة الطمأنينة والخلو من الهموم، ومع أنّ التوفيق بين هاتين الغايتين ليس سهلًا، فإنّ جوهر الأخلاق الأبيقوريّة يكمن في الصلة بينهما، بيد أنّ الغاية الوحيدة التي يُسلّم بها أبيقور على ما يبدو، هي اللذّة، أما الطمأنينة فلا قيمة لها إلّا بقدر ما تكون تابعة للذّة ومنتجة لها، ولهذا صوّر خصوم الأبيقوريّة الأبيقوريّين في صورة فُسّاق وفجرة لا يردعهم عن شهواتهم رادع، "فالأصل إذًا في كلّ فعل أخلاقي أن يتجه إلى تحصيل اللذّة أو تجنّب الألم، ومن الخطأ أن يُظنّ الأمر على العكس، وأبيقور يسخر سخرية شديدة من هؤلاء الذين يندفعون وراء أوهام زائفة هي أوهام اتباع الخير للخير أو الفضيلة للفضيلة، بصرف النظر عن كلّ لذة أو تجنب الألم"[4]، والواقع أنّ مفهوم أبيقور عن اللذة مغاير لمفهوم

القوريناتيين لها، وذلك لأسباب ثلاثة: **أولها**: أنّ أبيقور قد قال في التحوّل والتغيّر، باللذّة المتحركة، **وثانيها**: أنّ أبيقور لم يسلّم إلّا بلذّة واحدة حسيّة هي لذّة الجسد، أي المرتبطة بلذّة البطن والجنس، أي المتعة الثابتة والمقومة، على عكس القوريناتيين الذين قالوا باللذّات الفكريّة والروحيّة بتأثير من فكر هيراقليدس، **وثالثها**: أنّ اللذة في نظر أبيقور ليست كما تخيّلها القورينائيون، حركة وجيشاناً، وإنّما هي لذّة تقوم على غياب الألم الجسدي والاضطراب النفسي.

وهنا تبدأ مشكلة التوفيق بين مبدأين أبيقوريين: الأول يقول إنّ الخير يتم اختياره دومًا بالإرادة؛ والآخر يؤكّد أنّ كلّ لذّة خير وكلّ ألم شرّ، لكن لا يتم اختيار كلّ لذّة، ولا تحاشي كلّ شر بالإرادة دائمًا، وهنا يميّز أبيقور كالقورينائيّين، موضوع الإرادة المتبصرة من الغاية موضوع الميل المباشر، فإذا كان الميل يحدو إلى اللذة، فإنّ على المتبصر بالمقابل أن يزن عواقب كلّ لذّة، وهكذا تهمل اللذات التي تجرّ فائضًا من الآلام، وتتحمّل الآلام التي تأتي بلذات أكبر، ولهذا جعل أبيقور اللذّات على ثلاث مراتب: اللذات الطبيعية والضروريّة التي لا مجال من إشباعها، كالرغبة في الأكل، واللذات الطبيعيّة وغير الضرورية التي تتطلب التنوع في إشباع الحاجة، مثل الرغبة في تناول نوع معين من الطعام من دون غيره. وأخيرًا اللذّات اللا طبيعية واللا ضرورية؛ كالرغبة في تاج، وهي رغبات فارغة باطلة، وهكذا فالحكيم هو من يعلم أنّ أعلى درجات اللذّة يمكن بلوغه بإشباع النوع الأول من الرغبات، أو بالأحرى، بالاكتفاء بالقليل والتلذّذ بما تضعه الطبيعة المتبصرة بتصرفه، وهذا المبدأ يبيّن أنّ ضابط الرغبة لا يقوم في الإرادة المقابلة لها، وإنّما في اللذّة ذاتها، فالأخلاق الأبيقوريّة طائفة من التوجيهات التي تلجم الفكر عن الشرود وتردعه عن تجاوز الحدود التي عيّنتها الطبيعية، وهذا المفهوم يوضح العلاقة بين الفكرتين المحوريتين، اللذّة والطمأنينة. «فطلب اللذّة يستتبع وجوباً كل تلك التمارين العقليّة: من تأمل في الحد الطبيعي للرغبات، ومن حساب اللذات، ومن تصور اللذات الماضية والمستقبليّة التي يكون جانبها السلبي طمأنينة النفس، «فإذا ما أراد الإنسان أن يعيش حياة سعيدة حقًا وممتعة أو راضية، فلا بدّ أن يكون لديه الحكمة وما تتضمنه من فضائل كالنزاهة والعدل»[5]، وهكذا يتوصل الحكيم بالعلم القانوني والطبيعيات والأخلاق، إلى أمور أربعة هي التالية: عدم الخوف من المغيّبات، وعدم الخوف من الموت، والحصول على الخير بسهولة، واحتمال الألم بسهولة. فالحكيم إذن موجود حر، تحرّر من فكرة الضرورة ومن الآخرين، أي إنّه من دون سيّد، ويكفي ذاته بذاته. وصفوة القول أنّ أبيقور إنسان فكّر بتعمّق حول تفسخ الأخلاق وحول الصيغ المختلفة للهستيريات الجماعيّة وأراد، من خلال

رسالته إلى معاصريه، أن يبيّن لهم أنّ على الإنسان أن يكون سيد قدره.

3- النزعة المادية (هويز):

عكست نظرية توماس هوبر (1679-1588) الصراعات السياسية والاضطرابات الدينية التي قامت في أوروبا خلال القرن السابع عشر، وخصوصاً حركات الإصلاح الديني، والحرب الأهلية في إنكلترا وما خلّفته من صراع، وتعتبر نظريّة هوبز أهم عمل أنتجه الفكر الإنكليزي في الفلسفة السياسيّة، التي أطلقت رؤيته للطبيعة الإنسانية التي تقوم على "الأنانية الفردية"، وهي رؤية ميكانيكيّة للكون والحياة والطبيعة، فالعالم عند هوبز يقوم على نظام ميكانيكي وكذلك الطبيعة الإنسانية التي يتحكم فيها السلوك الميكانيكي، فهو يعتقد بأنّ الطبيعة الإنسانية تحكمها الأنانية، لأنّ السلوك الإنساني هو نتيجة لعواطف وانفعالات وأحاسيس، وهي صور متنوعة من الحركات الميكانيكيّة التي تصدر عن النفس الإنسانيّة. وإنّ جميع حركات البدن هي حركات ميكانيكيّة تصدر عن الدماغ، كما أنّ سلوك الإنسان من عواطف وانفعالات، ما هي إلا حركات ميكانيكيّة توجه السلوك وتكيّف العلاقات الاجتماعيّة، لقد وضع هوبز أسسًا نظرية أخلاقية تقوم على الأنانيّة الفردية، التي ترتبط بالفكرة السائدة آنذاك، وإنّ الطبيعة الإنسانيّة تقوم على تقبّل اللذّة ورفض الألم، ولذلك سعى الإنسان جاهدًا وبالضرورة إلى الحصول على اللذّة وتحسّب الألم، ومثلما تنطبق هذه الفكرة على الإنسان، تنطبق أيضًا على المجتمع والنظم والعلاقات الاجتماعيّة والتي تعود في أساسها إلى عوامل ذاتيّة تعود على الفرد بالمنفعة والشهرة والغِنى، أمّا أساس التعامل الاجتماعي وقيام العلاقات الاجتماعية، فهو الخوف المشترك للأفراد على ذواتهم الذي يقوم على غريزة البقاء والمحافظة على الحياة، "أنّ الحاجة واستشعار القوة يحملان الفرد على الاستئثار بأكثر ما يستطيع الظفر به من خيرات الأرض، وإن أعوزته القوة لجأ إلى الحيلة، يشهد بذلك ما تعلمه من أجدادنا البرابرة والمتوحشين وما نتخذه جميعًا من تدابير الحيطة وأساليب العدوان"[6]، فطبيعة الإنسان عند هوبز وهي أنانيّة وعدوانيّة، وهذه الأنانية والعدوانية دفعت الأفراد الى الصراع والاقتتال بعضهم مع البعض الآخر وإلى قيام الحروب بين البشر، انطلاقًا من أنّ "الكل في حرب ضد الكل". إلّا أن هذه العدوانية الذاتية هي نفسها التي تدفع الإنسان للبحث عن الأمان، لذلك يجنح الإنسان إلى استخدام القوة.

وهكذا فالحياة تمثّل حالة حرب دائمة بين الأفراد، وإنّ المجتمع البشري هو أشبه "بغابة من الذئاب"، لأنّ للطبيعة البشريّة طبيعة حيوانيّة ومتوحشة، والقانون الذي يسود الحياة هو "قانون الغاب"، حيث يسيطر القوي على الضعيف، كما أنّ هذا القانون هو

الذي يتحكم في العلاقات الاجتماعية، لأنّ الإنسان مجبول بالفطرة على استخدام القوّة والخداع، وبسبب قانون الغاب هذا كان الإنسان قد فقد جميع حقوقه الطبيعية، لأنّ أنانيّته الذاتيّة دفعته إلى استخدام القمع والمكر.

ثانياً: أخلاق المنفعة وتطورها

بسبب ظهور العديد من المشكلات الحديثة المتعلقة بالجماعة والدولة والقانون قام مذهب جديد في السعادة اتسم بالنزعة الاجتماعيّة، هو مذهب المنفعة العامة الذي يمثل مدرسة فلسفية إنجليزية خالصة، وضع كل نظرياتها جيرمي بنتام في كتابه الشهير "مدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع"، ثم جاء تلميذه جون ستيوارت مل الذي روّج للمذهب في كتابه المشهور النفعيّة" حيث أدخل من خلاله تعديلات مهمّة على مذهب سلفه بنتام، ويمثل هذا المذهب صورة مقابلة لأصحاب مذهب السعادة في العصور القديمة الذين أقاموا نظرتهم إلى الخير على أساس فلسفي عقلي، فتجد أنصار مذهب المنفعة العامّة في العصور الحديثة يريدون أن يقيموا نظرتهم إلى الخير على أساس علمي تجريبي، وحجة هؤلاء أنّه ليس من سبيل إلى إثبات أنّ هذا الشيء أو ذاك مرغوب فيه إلّا بإثبات أنّ الناس يرغبون فيه بالفعل، ويكفي أن تحتكم للحريّة لكي نتأكد بأنفسنا أنّ هذا الشيء الواحد الذي يريده الناس جميعًا هو المنفعة العامّة، فالمنفعة في نظر أصحاب هذا المبدأ الأخلاقي الذي يقضي بتحقيق أكبر سعادة ممكنة لأكبر عددممكن من الناس، فأخلاق المنفعة عمومًا إنّما هي بمثابة ردّ على ربط الأخلاق بمبدأ العقل والواجب، وأن ما يخلع على الإرادة الخيرة صفة الخير ليس هو النتائج العمليّة التي تترتب عليها، بل هو الطابع الإلزامي المتعالي الذي يتسم به فعلها.

1- عند جيرمي بنتام:

استطاع الفيلسوف الإنجليزي بنتام (1832-1748) أن يوسع مفهوم اللذّة عند الأبيقوريّة مهتمًا بالوسائل المؤديّة لها، فإنّ بنتام أرجع النفعيّة إلى اللذة في الوقت الذي كان فيه الاقتصاد الليبرالي سائد، وكانت الفيزياء متقدّمة وكان المذهب الترابطي القائل بترابط الإحساسات بالمعاني شائعًا، فاستنتج بنتام من هذه التيارات مذهب المنفعة أو اللذّة، والسلوك هو الإصغاء للفطرة، ويبحث دائمًا على منفعته الخاصّة، والأخلاقي هو القائم على أساس ثابت، هو أنّ الإنسان السعيد من يُحسن استعمال ذكائه ومهاراته لينال أكبر قدر ممكن من المنافع.

وفي رأيبنتام أنّ فلاسفة الأخلاق مخطئون إذ أرجعوا الأخلاق إلى الإلزام والواجب من

إرجاعه إلى ما في الإنسان من ميول وأهواء ورغبات، ففي نظره؛ إنّ الطبيعة البشرية هي التي توجّه السلوك الأخلاقي، "إنّ الطبيعة وضعت الإنسان تحت سيطرة حاكمين ذوي سيادة هما: الألم واللذّة، وهما يحكماننا في كل ما نفعل، وفي كل ما نقول، وفي كل ما نفكر فيه، وكل محاولة يمكن أن نبذها من أجل التخلص استعبادهما لنا لن نفلح إلّا في إثبات هذه الحقيقة وتوكيدها، وقد زعم الإنسان بالقول رفض سلطانهما، أمّا بالفعل وفي الواقع فإنّه سيبقى خاضعًا لهما دائمًا"[7]، وإذا كان الأمر على هذه الحال فإنّ الفلسفة الصحيحة هي التي تأخذ بعين الاعتبار هذا الواقع، ومبدأ المنفعة يعترف بخضوعنا لهذا الواقع ويتحمّل مسؤوليّته، ويؤسّس نظامه الفلسفي، الذي يهدف إلى نشر السعادة بين الناس. ويؤكّد بنتام على أنّ المنفعة هي القدرة الكامنة في غرض معين على إنتاج ربح أو نفع أو امتياز أو خير أو سعادة، وهذه كلها معان تكاد تكون مترادفة وتشكّل الوجه الإيجابي للمنفعة. أمّا الوجه السلبي أي السالب في نفعيته هو القدرة الكامنة في غرض ما على حصول خسارة أو سوء أو ألم أو شر أو حزن، وبناء على هذا فإنّ مبدأ المنفعة كمبدأ وحيد قادر على جلب اللذّة الصافية التي لا يعكرها ألم أو أسى، هذا يعني أنّ الإنسان يتميّز بتطبيقه لمبدأ المنفعة، بمعنى أنّ ما يعود عليه باللذّة المستمرة أو تزيد به لذّته على الألم الذي يستحدثه فهو خير، وإنّ ما يترتب عليه ألم مستمر أو ما زاد فيه الألم على اللذّة فهو شر، وهذا القول ينطبق على كل الأعمال إلى أيّة فئة أو جهة انتمت، وبالتالي فإنّ مبدأ المنفعة يتناول أعمال الأفراد على اختلافهم، لكن كيف نوفق بين ما يحقّق الفرد السعادة وبين الصالح العام؟ وكيف تقنع الناس بالتصرف بما يؤدّي إلى السعادة العامّة؟، تتعارض أهداف الفرد وأنانيته والمصلحة العليا للمجتمع، وقد كان دومًا من الأمور المطروحة في الفلسفة الأخلاقيّة، مع العلم أنّ المجموعة هي جسم وهمي يتألف من الأفراد الذين يشكلونها، وبالتالي فإنّ مصلحة المجموعة ليست سوى مجموع مصالح الأفراد العديدين الذين يؤلفونها، إذًا أين تكمن مصلحة الفرد؟، هنا يجيب بنتام بأنّ أيّ شيء يكون بالفعل في مصلحة الفرد ويعمل لها، كلما كان هذا الشيء يتجّه نحو زيادة المجموع العام للذّات هذا الفرد، أو بمعنى آخر كلّما كان يميل إلى إنقاص المجموع لآلامه.

والإدراك السليم يقضي بأنّ منفعة المجتمع شاملة لمنفعة الفرد ومن ثم مقدّمة عليها، ولهذا ينبغي أن يكون شعارنا في المقارنة بين اللذّات والمفاضلة وبين ما تحقّقه للفرد، وما تحقّقه للجماعة، تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس وحينئذٍ يكون لزاماً على القانون أن يتدخل لاستحداث نوع من الانسجام المصطنع بين صالح الفرد والصالح العام، وانطلاقًا من هذه القاعدة فإنّنا نستطيع أن نحكم على كل الإجراءات التي

تقوم بها الحكومة أو السلطة السياسيّة، ذلك أنّ الإجراء الجيّد هو الإجراء الذي يتماشى مع مصلحة المجموعة أي المنفعة العامّة، ومن هنا يمكننا القول: بأنّ النفعيّة حين تتحوّل إلى نفعيّة جماعيّة، تصبح مبدأ سياسيًا هو مبدأ البحث عن السعادة القصوى للغالبية الساحقة لمجموع الشعب. ويحدّد بنتام مجموعة من المبادئ التي تُعيق تشكيل القوانين التي تحكم المجتمع، وهي بمثابة القوانينالمناهضة لمبدأ المنفعة وهي:

مبدأ التنسك: مبدأ يؤيد كل تصرف يُنقص سعادة الفرد، ويعارض كل مبدأ يزيد هذه السعادة، وأنصار هذا المبدأ صنفان هما: المتديّنون الذين ذهبوا إلى جعل التألم والعذاب مسألة استحقاق وواجب، أمّا الأخلاقيون فهم الذين يحدوهم الأمل، أمل الكبرياء الفلسفي، أمل الحصول على الشهرة والسمعة الحسنة بين الناس ونيل التكريم.

مبدأ التعاطف والنفور: وهو المبدأ الذي لا يحكم على الأمور من خلال ميلها إلى جلب السعادة للفرد، ولا حتى من خلال الميل إلى إنقاص مثل هذه السعادة، فالحكم على الأفعال والأعمال والتصرفات هذا ينطلق من نظرة ذاتيّة محضة، ولا يجد المرء ضرورة لتبرير وجهة نظره باعتبارات خارجية، معنى هذا أنّه مبدأ العواطف الشخصية المحضة التي هي في الأصل مقياس ذاتها وقانون نفسها[8].

وحاصل هذا المذهب يتلّخص في مجموعة من المرتكزات يمكننا أن نحددهاكما يلي:

الأول: إنّ الخير يتلخّص في اللذّة المستمرّة أو ما يزيد لذته على الألم الذي يُحدثه، كما أنّ الشر يتلخّص فيما يترتب عليه ألم مستمر أو ما زاد فيه الألم على اللذّة.

الثاني: إنّ الخير بهذا المعنى لا يتحقّق إلا إذا تم للصالح العام وأدّى إلى السعادة العامّة، فإذا دار الأمر بين صالح الفرد، وبين التصرف لصالح المجتمع يُقدّم الثاني على الأول لأنّ منفعة الفرد تنطوي في منفعة المجتمع.

الثالث: إن شعار المذهب بين ما تحقّقه للفرد وما تحقّقه للجماعة هو تحقّق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، وحين يكون لزاماً على القانون أن يتدخل لاستحداث نوع من الانسجام بين المصلحتين.

يرى بنتام بأنّه يجب أن تتوافر في علم الأخلاق مجموعة من الشروط حتى يرتقي إلى درجة الموضوعية– وهنا ينكشف البعد التجريبي في فلسفة بنتام؛ فإذا كانت اللذة غاية الحياة الخلقية والباعث الوحيد على إتيان الأفعال الخيّرة، فكيف نخضعها للبحث العلمي؟، هنا يمدّنا بنتام بعلم رياضي لقياس كميات اللذات المتجانسة المشتركة من طبيعة واحدة، بعيدًا عن الطرح النظري التأملي الميتافيزيقي الذي يدخلنا في اعتبارات لا مخرج لها وهي كما يلي:

الشدة: كلما اشتدت اللذة وزاد زخمها كلما كانت أفضل أي تتماشى بطريقة أنسب مع مصالح الشخص الذي نتفحص حاله، وكذلك بالنسبة للألم فكلما كان أشد كلما كان أسوأ، ووجب تجنبه والابتعاد عنه.

الدوام: وهي الفترة التي يستغرقها ألم ولذة ما، وكل لذة تبقى مدّة أطول تكون أفضل من غيرها من اللذات الأخرى، والعكس صحيح بالنسبة إلى الألم كلما قصرت مدّته كلما كان أنسب.

اليقين: اللذات الأكيد تحققها أفضل من اللذات المحتمل تحقّقها، والفعل الذي يُحقّق لذّة مضمونة خير من الفعل المشكوك في لذّته.

القرب والبعد: أي اللذّة الراهنة (العاجلة) أفضل من اللذة المقبلة (الآجلة)، أي تفضيل اللذة التي هي تحت تصرفنا وسهلة المنال عن اللذة التي يطول ترقبها وانتظارها، أمّا بالنسبة إلى الألم فالعكس صحيح.

الخصب: أي اللذة التي تتضمن لذات أخرى أفضل من اللذات العقيمة، ومثل هذا الكلام ينطبق على الألم، فاللذة التي تعقبها لذة أخرى أفضل من اللذة غير المنتجة، وفي المقابل تجنب الألم المتولّد.

الصفاء: أي خلو اللذات من الآلام، أي اللذائذ التي لا ندفع ثمنها مستقبلًا أحسن من اللذائذ التي تورث ألمًا، في حين أنّ الألم يكون أفضل كلما كان غير نقي، أي كلما تأكدنا أنّ من ورائه لذّة تعقبه مباشرة.

الامتداد: أي زيادة عدد الأفراد الذين يتمتعون باللذّة، والفرد الذي يطلب منفعة هو في الوقت نفسه يطلبها عفويًا لغيره، وعندما يتجنّب الألم هو في الوقت نفسه يتجنب غيره، فالألم يزداد سوءًا كلما زادت رقعته.

2- عند جون ستيوارت مل:

هو الوجه الثاني في النفعية الإنجليزية (1806 – 1873) ابن جيمس مل أحد رفقاء بنتام، وأحد روّاد علم النفس التجريبي، تعتبر نفعيّة مل امتدادًا منطقيًا وطبيعيًا لنفعيّة بنتام، حيث يتفقان في إقرار مبدأ المنفعة لغاية كلّ سلوك أخلاقي، وفي تعليق الأفعال الإنسانية على ما يتحقّق من منافع أو تدفع من مضار، بل أنّه كان أخلص من أستاذه في المطالبة بمنفعة المجموع أو سعادة أكبر عدد ممكن من الناس، وفي المقابل جاء مل لكي يصحح فكرة المنفعة كما حدّدها بنتام، **الأولى**: أنّه يجب اعتبار الكيفية في اللذّة لا الكمية فحسب، **والثانية**: أنّه يجب إخضاع المنفعة الذاتية للمنفعة الكليّة «ليست اللذة راجعة كلها إلى اللذة الجسمية وكميتها كما اعتقد بنتام، وإنّما هناك لذّات تابعة

للكيفيّة أي لاعتبارات معنويّة، فمما لاشك فيه أنّ وظائفنا متفاوتة رتبة وقيمة، وأنّ حياة الوظائف العُليا أشرف من الوظائف الدُنيا إلا أنّ الإنسان البائس خير من خنزير شبعان، وإنّ سقراط معذّبًا خير من جاهل راضٍ[9]، ويرى مل بأنّ السعادة هي اللذة أو مجموع اللذات، والسعادة هي المقياس الوحيد والملموس لكل عمل أخلاقي بل لكل عمل إنساني، فالخير هو السعادة والشر هو التعاسة، بل ليست هناك حقيقة خارج السعادة أي اللذة، فأعمال الإنسانية تتوافق مع الحقيقة كلما عملت من أجل تحقيق السعادة، وهي خاطئة تمامًا وخارج الحقيقة كلما كانت وراء حصول نقيض السعادة، "يجب أن نجعل القوانين والنظم الاجتماعية سعادة الفرد أو مصلحته على اتساق وانسجام مع سعادة المجموع أو مصلحته ما أمكن ذلك، وأن تسخر التربية والعقيدة بما لهما من تأثير على الخلق الإنساني لإقناع كل فرد بأن يربط بين سعادته الشخصية وصالح المجموع برباط وثيق لا ينفصل، بحيث يفهم أنّ سعادته الشخصية لا تتماشى مع السلوك الذي يتعارض مع الخير العام فحسب، بل يقوم عنده دافع مباشر يحمله على ترقية الخير العام أو سعادة المجموع[10]، ويمكن حصر التصحيحات التي قدّمها مل لنفعيّة بنتام في ثلاث نقاط هي:

– إنّ تقدير اللذات لا يعود إلى طالبها، بل إلى مشورة أناس عراء فضلاء يعرفون بتجاربهم الشخصية قيمة اللذات.

– لا بد من مراعاة كيفية اللذات بجانب كميتها، فهناك لذات أسمى من لذات أخرى وليس من المعقول أن توضع لذة حسية في مستوى لذة عقلية.

– ينبغي أن نبحث عن المنفعة العامّة وترجح الجانب الجماعي على الجانب الفردي أي أن تفعل من أجل الآخرين ما ينبغي أن يفعلوه من أجلنا.

3– البراغماتيّة كامتداد للنفعيّة

البراغماتية كفلسفة معاصرة إنّما هي في الأصل امتداد طبيعي ومنطقي للسرعة المنفعيّة، وهي في الوقت نفسه تطوير للاتجاه التجريبي العلمي ودفعًا لنتائجه الطبيعيّة، فضلًا عن إنّها ثورة على نظريّة المعرفة خاصّة المذهب العملي الذي يرى في أنّ العقل هو مصدر المعرفة والسلوك، والبراغماتية كمذهب عملي نفعي ها في الولايات المتحدة الأمريكية مع بداية القرن العشرين، ومن البواعث التي ساعدت على ظهور المذاهب العمليّة جميعًا ترجع إلى بواعث دينيّة فضلًا عن أثر علوم الحياة، خاصة المذهب الحيوي عند أرنست ماخ، وأثر فلسفة كانط العملية عند بيرس، بالإضافة إلى تأثير علم النفس الحديث والذي أسهم فيه وليم جيمس بنصيب وافر[11]، ويضاف إلى عوامل النشأة "النظام

الرأسمالي القائم على مبدأ المنافسة الفرديّة الحرّة التي يرتبط بها العمل النافع، والذي أدّى بالأمريكيين إلى فهم الواقع لاستغلاله والسيطرة عليه سعيًا وراء المنافع العاجلة والآجلة"[12]، أمّا من ناحية تاريخ الفكر فالمصطلح يشير إلى تلك الحركة الفلسفيّة التي ظهرت في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين وارتبطت بأسماء الفلاسفة الأمريكيين بيرس ووليام جيمس وجون ديوي والتي تتمركز فلسفتها حول مقولة مؤدّاها: لا يمكن التوصل إلى معاني الأفكار، ومن ثم لا يجب تفسيرها، إلا بالنظر إلى النتائج المترتبة عليها كما أنّه لا يمكن تحديد المعتقدات أو تبرير التمسك بها إلّا بالأخذ في الاعتبار النتائج العملية المترتبة على الإيمان بهذه المعتقدات، فالحقيقة إذن ثانوية إذا ما قورنت بالممارسة العملية، ذلك أنّ الحقيقة وفقاً للنظرية البراغماتية ما هي إلّا الحلّ العملي والممكن لمشكلة ما، كما أن المبرّر الوحيد للإيمان بأي شيء هو أنّ التمسك به والعمل وفقاً له يجعل الفرد في وضع أفضل مما لو كان إذا لم يتمسك به أما بصورة أوسع فالمصطلح يستخدم للإشارة إلى أي مدخل مركز بالأساس على ما يمكن عمله في الواقع لا على ما يجب عمله بالنظر إلى عالم المثاليّات، فالبراغماتية تضع خطًا فاصلًا بين ما هو مثالي تصوّري وما هو واقعي عملي، فالبراغماتية بدلاً من أن تركز على مقدمات الأفكار فإنّها تركز على النتائج المترتبة على تلك الأفكار، فهي توجه نحو الاهتمام بالأشياء النهائية وبالنتائج ومن ثم، هي لا تُعنى بالسؤال عن ماهية الشيء أو أصله بل عن نتائجه، فتوجه الفكر نحو الحركة ونحو المستقبل، ورغم أنّ البعض يؤمن أن البراغماتية ما هي إلّا أحد أشكال الأمبيريقية (التجريبيّة)، إلّا أنّ البراغماتية تجد جذورها في أفكار ومذاهب متعدّدة؛ مثل: فكرة العقل العملي لكانط، وفي تمجيد شوبنهور للإرادة، وفي فكرة داروين أنّ البقاء للأصلح، وفي النظريّة النفعية التي تقيس الخير بالنظر إلى مدى نفعيّته، وبالتأكيد في المفاهيم الأمبيريقيّة للفلاسفة الإنجليز، وكذا في طبيعة المجتمع الأمريكي الجديد العقل العملي فالبراغمائية تعدّ بحق ردّ الفعل الدفاعي للمفكرين الأمريكيين تجاه الفكر الأوروبي، خاصّة الفكر الألماني المغرق في الميتافيزيقا، وتتمركز رؤية البراغماتية الفلسفيّة —عمومًا— حول معطيات أهمها:

لا يمكن التوصل إلى معاني الأفكار، وبالتالي لا يمكن تفسيرها أيضًا، إلّا من خلال النظر إلى النتائج المترتبة عليها غير الممارسة، كما أنّه لا يمكن تحديد المعتقدات أو تبرير التمسّك بها، إلّا إذا أخذنا في عين الاعتبار النتائج العملية المترتبة على الإيمان بهذه المعتقدات ذاتها —الحقائق النظريّة ثانوية إذا ما قورنت بالممارسة العملية، فالحقيقة وفقاً للبراغماتية ما هي إلا الحل العملي والممكن لمشكلة ما. كما أنّ المبرر الوحيد

للإيمان بأي شيء، هو التمسك به والعمل وفقًا لما يجعل الفرد في وضع أفضل مما لو كان لم يتمسك به، فكل فكرة لا تؤدّي إلى سلوكعملي في الواقع فهي فكرة محكوم عليها بالبطلان كما عبر عن ذلك بيرس وكلّ فكرة لا بدّ أن تكون تمهيدًا لعمل ما[13]. إنّ الحقيقة متغيرة، والفكر ما هو إلّا مرشدًا لكيفيّة تحقيق المصالح والوصول إلى الأهداف. إنّ المعرفة بكلّ أنواعها ما هي إلّا عملية سلوكيّة تقيميّة للأوضاع المستقبليّة، وإنّ التفكير يهدف عن طريق التجربة إلى التنظيم والتخطيط والتحكم في الخبرات المستقبليّة التأكيد على أهمية الخبرة ودورها الإيجابي تجاه المعرفة، فلما كان المقصود بالخبرة هو ذلك التفاعل الحيوي الذي يتم بين الكائن (الإنسان) وبيئته —سواء كانت هذه البيئة ماديّة أو اجتماعيّة— فليس غريبًا أن نجد مثلًا جون ديوي يحاول البحث عن بذور شتى الخبرات البشريّة الرفيعة، بما فيها الخبرة الجماليّة نفسها في صميم عملية التفاعل التي تتم بين الموجود البشري وبيئته، أي العودة إلى الخبرة العادية نفسها[14].

— رفض وجود أشياء خارقة للطبيعة تتحكم في مقدرات العالم، وكذلك رفض المعايير المطلقة والأزلية للمعتقدات والقيم، وإحلال معايير أكثر مرونة ومحدودية محلها.

— ضرورة عدم الفصل بين المصلحة الخاصّة والعامة، وبين العلم المحض والعلم التطبيقي، وبين الحدس والتجربة.

—على المستوى السياسي، يرى المفكرون السياسيون البراغماتيون ضرورة عدم الفصل بين المصلحة العامة والخاصة، ويؤمنون بالمذهب الفردي، ويرفضون التسلّط والشمولية.

—— أهم ما في الفلسفة البراغماتيّة هو تركيزها على الخبرة والممارسة والفكر العملي في حلّ المشكلات، وخدمة المجتمع الديمقراطي، وتبني مبدأ المشاريع كوسيلة من وسائل التعلّم. كما تؤكّد على ضرورة تجاوز الماضي، وأنّ التعليم أحوج ما يكون إلى ثقافة اليوم والغد، وأخذ منها على قدر الحاجةللحياة الفاعلة المفعمة بالخبرات الناجحة.

— إنّ الفلسفة البراغماتية تجد جذورها في العقل العملي لكانط، وفي تمجيد الإرادة لشوبنهور، وفي فكرة البقاء للأفضل لدارون، وفي النظرية النفعية التي تقيس الخير بالنظر إلى مدىتفعيّته، سواء في توجهها القديم أو توجهها الحديث وهي نظرية أمريكية شكلت ردّ فعل للمفكرين الأمريكيين تجاه الفكر الغربي وبخاصّة الفكر الميتافيزيقي.

— قيمة أخلاق المنفعة: لقد تعرض المذهب النفعي لجملة من الاعتراضات العنيفة من قبل الذين لم يرقهم ردّ الأخلاق إلى الطبيعة البشرية وما تحمله من غرائز ومنافع يسلك بمقتضاها الفرد فيطلب اللذّة أو الخير والسعادة، وينفر من الألم أو الشر والتعاسة. ومهما كثرت وتنوعت المآخذ إلّا إنّ المذهب النفعي قد قدّم لنا أوضح صورة من صور

الواقعيّة والتجريبية في الفكر الأنجلوسكسوني الحديث والمعاصر بعيدًا عن الطوباوية، وعن الفلسفة المثالية التي تريد أن تصوّر الإنسان في غير طبيعته التي جبل عليها، وهذا شكل من أشكال المكاشفة أمام الذات بعيدًا عن التلوينات المصطنعة اجتماعيًا، أو التبريرات الشكلية المتعالية عقليًا. وما يزيد المنفعية أكثر وضوحًا وقبولًا هو قولها بالمنفعة العامّة قبل المنفعة الخاصّة، واجتذاب محبة الناس أو محبة الخالق، ذلك أننا جميعًا نسعى إلى السعادة ونرغب فيها بغض النظر عن بقية معتقداتنا، وهذا هو عين الارتقاء في الفكر المنفعي الحديث مقارنة بما صُوّر في العصر القديم.

فالمنفعيّة مرحلة هامة في تاريخ الحضارة الغربية وفي الفكر الإنجليزي، فهذه المدرسة هي ابنة الغرب الذي شاء أن يجد حلولًا علميّة لكلّ المشكلات حتى الأخلاقيّة منها. فلقد كان بنتام يقول دائمًا بضرورة تحسين العلم الأخلاقي، وهنا المنفعة تبدأ في التجلي أبعاد فكره السياسيّة والاقتصاديّة، حيث اقترنت في عصره بالديمقراطية والأفكار المتعلقة بالحريّة وحقوق الأفراد، كما لعبت المنفعة دورًا كبيرًا كحلقة وصل بين الليبراليّة التجاريّة والسياسة. ويمكن حصر بعض الانتقادات التي تعرضت لها المنفعة فيما يلي:

— الأخلاق المنفعية أخلاق انتهازية، وبالتالي فهي لا أخلاقية لأنّها لا تستند إلى مبادئ وكلمة انتفاع التي تستعمل هنا وتؤخذ بالمعنى الوصولي الذي يقوم بالعمل، إذ إنّه يفعل من أجل انتفاعه الشخصي ومصلحته الأنانيّة الفرديّة، كالشخص الذي يضحي بمصالح بلده من أجل الاحتفاظ بمنصبه، وكأنّ الوصولي المنفعي يميل دومًا إلى أن يجعل من حالته الشخصيّة استثناءً يشذّ عن القاعدة فيحلل لنفسه ما يحرمه على غيره.

— السعادة كلمة جذابة الحسن وقعها في النفوس لكن ما يشوّهها هو ارتباطها باللذة، فمن السهل علينا أن نتصور إنسانًا يتصرف من أجل منفعته دون أن ينتج عن هذا التصرف أية لذّة ضرورية، ومن العبث الخلط بين اللذة والسعادة، فاللذة هي التي ما إن تقبل حتى تتلاشى في حين السعادة حدودها لا متناهية راهنًا ومستقبلًا.

— من الصعب حساب اللذات والآلام وقياسها قياسًا رياضيًا لأنّ مجالها الحياة الداخلية أي عالم المشاعر الذي لا يقبل بأي حساب، كون الشعور ديمومة غير قابلة للتجزيء، والقياس والتنبؤ، وتصبح بذلك اللذات والآلام ذات طبيعة ذاتية تتلون بالأحوال النفسية التي يكون عليها المتلذذ أو المتألم، وهي التي عبّر عنها بيرغسون باسم الزمان السيكولوجي في مقابل الزمان والمكان الذي تتقد بهما الظواهر المادية.

— إنّ أخلاق المنفعة تقلب نظام القيم الأخلاقية، إذ تجعل الأمثل والوحيد للأخلاق، وفق مبدأ ما هو كائن وليس ما يجب أن يكون، وفي هذا إلغاء لأي اعتبار للعقل ولأي

إلزام أخلاقي، الذي بدوره يؤدي إلى إلغاء مشروعية القيم الأخلاقية. هذه النتيجة هي التي بلورت الفكر الأخلاقي عند كانط الذي أكّد على أنّ شعور الإنسان الطبيعي حساسية توجه أفعال الإنسان نحو تحقيق المنافع الشخصيّة، التي تتعارض مع القيمة الأخلاقيّة، كما ينص عليها القانون الأخلاقي، فإنّها تتسم بالأنانية والغرور، تلبية للميول والغرائز الذاتية بهدف تحقيق اللذة الحسيّة والنأي عن الألم، ولو كان ذلك يؤدّي إلى الإضرار بالآخرين والتسبّب في إلحاق الألم بهم، الأمر الذي يجعل هذا الشعور غير جدير بتوجيه أفعال الإنسان وجهة أخلاقية سليمة. من هنا لا غنى عن القانون الأخلاقي لتوجيه أفعالنا وسلوكنا توجيهًا أخلاقيًا صحيحًا، ومثل هذا القانون ينبغي أن يتقدّم الشعور الطبيعي لدينا، فيكون مرشدًا وهاديًا للقيام بالأفعال الأخلاقيّة وفعل الخير، فالقانون الأخلاقي على النحو الذي قرّره كانط في مبدأ استقلال الإرادة هو: «منطوق مبدأ السلوك العام الذي يجب أن يطابق الكائن العاقل بينه وبين أفعاله»[15]، وهو أيضاً "المبدأ الكلّي والملزم الذي ينبغي أن تكون أفعال الكائن العاقل مطابقة له من أجل تحقيق استقلال الإرادة"[16].

من هنا تبرز أهمية الحاجة لوجود القانون الأخلاقي، إذ يحول الشعور الطبيعي من شعور خاطئ، إلى شعور أخلاقي بفعل الأثر الذي يُحدثه فيه، ولكنّ هذا القانون بالنسبة إلى الشعور يبدو كأنّه سلطة أجنبية قامعة وملزمة، فيكون الشعور الأخلاقي في هذه الحالة في مرتبة هي ليست عليا في سلم الأخلاقية، رغم أنّه أخلاقي من الناحية الشرعيّة، فهو لا يستطيع بلوغ مرتبة الأخلاقيّة إلّا عندما يفضي تأثره بالقانون الأخلاقي إلى إحداث شعور باحترامه وتبجيله، فيصبح القانون الأخلاقي إذ ذاك قانونًا أخلاقيًا داخليًا نابعًا من الإرادة العاقلة للإنسان، فيتخذ إلزامه للأفعال الصادرة عن هذه الإرادة صورة الإلزام الداخلي، ويكون الالتزام به السمة المميّزة للشعور الأخلاقي، والحقيقة أنّ القانون الأخلاقي ليس شيئًا مفروضًا على الإرادة من خارجها، بل هو منبثق من الإرادة نفسها، الأمر الذي يبرّر ضرورة إطاعته، وهذه الإطاعة إذًا هي حريّة وليست قسرًا، وهذا المبدأ يسميه كانط مبدأ التشريع الذاتي للإرادة[17].

إنّ احترامنا للقانون الأخلاقي هو ما يرتفع به إلى مرتبة الأخلاقية، وليس بالتزامنا القسري به، ناهيك عن أنّ القيمة الأخلاقيّة أصلاً لا تتبع مادة الفعل الأخلاقي، بل تتبع صورته أو شكله، والمادة في لغة كانط تعني في مجال الأخلاق: ما يفعله الإنسان أو ما يعتقد بأنّ من واجبه أن يفعله، فالإنسان يحقّق شكل القانون أو يحقّق القانون تحقيقًا شكليًا إذا كانت الأفعال التي يقوم بها لا تبتغي سوى التقيّد بالقانون، والخضوع للواجب

لأنّه قانون أو واجب، أي لمجرد اتصافه بالصفة الأمريّة، "إنّ الإلزام ينطوي على المسؤوليّة الأخلاقيّة ومعنى هذا أنّ الأفعال التي تصدر عنها إعمالًا للواجب متوقفة علينا (أي على اختيارنا الأخلاقي)، ومعنى هذا بالتالي أنّنا من حيث كوننا كائنات أخلاقيّة أحرار، ويترتب على ذلك أنّ الحريّة وثيقة الصلة بالأخلاق[18]، وهذه الصفة الأمرية هي شكل الواجب وصورته، وهنا تتمثل قيمة الواجب وصورته وبها تتمثل القيمة الأخلاقيّة الصحيحة. فإذا دفع المدين ما عليه اجتناباً للملاحقة، أو احترام المرؤوس رئيسه حبًا في الترفيع، فإنّ كلًّا منهما يخضع ماديّاً للأخلاق، ويحقّق مادة الواجب، ولكنّهما لا يخضعان شكليّاً للأخلاق، ولا يحقّقان صورة الأخلاق، وعليه فهناك موقفان أساسيان، حيال القانون الأخلاقي، موقف شرعي وموقف أخلاقي، أمّا الشرعي فيقتضي انطباق أعمال الإنسان على مقتضيات القانون، لأنّه يتفق مع أحكام العدالة الإنسانيّة، أمّا الأخلاقي، فعندما يقوم الإنسان بعمل من الأعمال احترامًا للقانون كان موقفه أخلاقيًا حقًا، لذا فالشيء الطيب أخلاقيًا لا يكون طيبًا من حيث مادته وفحواه، بل من حيث إضافته إلى الفاعل الأخلاقي، إلى الإرادة، إلى النيّة.

الخاتمة:

في ضوء ما سبق، نرى بأنّ الفلسفة الأخلاقيّة اهتمت بفكرة المنفعة منذ القديم وامتدت إلى العصور الحديثة والمعاصرة، وفي هذه الحقبة الزمنيّة الطويلة تباينت الآراء بين المدارس الفلسفيّة في نظرتهم إلى المنفعة كما رأينا من خلال التسلسل التاريخ كما جاء في صلب دراستنا، حيث إنّ القورينائية قامت على مذهب السعادة التي لم تلبث أن اتجهت إلى التطرّف في التوحيد بين المنفعة واللذّة والسعادة، ما أدّى لاحقًا إلى إقامة المذهب الأخلاقي على أساس اللذّة والمنفعة، كما أنّها نادت بإرضاء تلك اللذات مرجعًا إياها إلى الطبيعة وحاجاتها المُلّحة لإرضاء اللذّات على هذا النحو، الأمر الذي جنح بالقورينائيين إلى إنكار العقل والروح والمجاهرة باللذّات، بحجّة أنّ التخفي وكبت تلك الشهوات يفقد الحياة بهجتها، وبالتالي فإنّ السعادة تتلاشى وأنّ معيار السعادة يرتبط بالخير وكلّ ما هو منافٍ لها يُعدّ شرًا، أي الألم وهو نقيض السعادة.

بالنسبة للأبيقورية فكانت تعدّ مقياس الأخلاق ينطلق من وجود الفرد، واللذة هي طريق الوصول إلى الحكمة، حيث إنّهم ارتكزوا على مبدأ اللذّة التي تقود إلى الهدوء والطمأنينة وتزيل التعصب والهموم، وتبعد الفرد عن الانفعال والحماقة، فالطمأنينة لا وجود لها بانتفاء اللذة وبه فإنّ معيار اللذّة هو الأساس وله الأولويّة في المذهب الأبيقوري، وإنّ معيار

الأخلاق يسير في اتجاهين، تحصيل اللذّة أو تجنب الألم أحدهما يقود إلى الطمأنينة، ما جعله يختلف عن القورينائيين حيث يرى أبيقور أنّ اللذّة لا تتجسد في الجسد المادي فقط، بل بالفكر والروح أيضًا، وأنّ اللذة ناتجة عن غياب الألم والاضطراب النفسي.

أمّا توماس هوبز صاحب المذهب المادي فقد أعتمد على الأنانيّة الفرديّة بحسب رؤيته التي جعلت من الطبيعة مقياسًا ميكانيكًا يسيّر الكون والحياة والطبيعة، وبدوره فإنّ الإنسان محكوم بطبيعة بشرية لا تخلو من الأنانية، لكونه مجموعة من المشاعر والعواطف والانفعالات، فالمذهب المادي يربط بين سلوك الإنسان وما ينتج عنه من تكيف مع محيطه، حيث يرى أنّ الحركات اللاإرادية للفرد في الحركة والحديث والتصرف مصدرها أوامر من العقل، والنظرية الأخلاقية عند هوبز تقوم على الأنا الفردية التي تسير باتجاه تقبل اللذة ورفض الألم كطبيعة أساسية في الأنا البشريّة، وهذا ما مثّله هوبز في أن الأفراد في حالة حرب مستمرة ما يجعل المجتمع ككلّ يتسم بصفات الفرد، ما سماه على حد تعبيره بالطبيعة الحيوانيّة المتوحشة.

وعلى هذا الأساس تطوّرت أخلاق المنفعة وصولًا إلى العصر الحديث، بسبب اصطدامها بمشكلات جديدة تتعلّق بالدولة والقانون، وعلى إثره قام مذهب السعادة الذي اتسم بالنزعة الاجتماعيّة التي تسعى إلى المنفعة العامّة، فيرى جيرمي بنتام بأنّ مبدأ الأخلاق يقوم على أساس علمي تجريبي على عكس المذاهب العقليّة السابقة، فقد وسّع بنتام مفهوم اللذّة على أساس ثابت وربطه في منفعة الفرد الخاصّة التي يُحسن من خلالها استخدام ذكائه في جلب أكبر قدر من المنافع، وقد تطوّر مبدأ العلم التجريبي على يد جون ستيوارت مل وقد علّق المنفعة بالسلوك الأخلاقي على أساس تجريبي فاللذّة في تحقيق المنافع وفي كفّ المضار لأكبر عدد ممكن من الأفراد.

أمّا في الفلسفة المعاصرة فجاءت البراغماتية لتطوّر مفهوم الاتجاه التجريبي، ورفضت المبادئ التي تقول بأنّ العقل مصدر المعرفة والسلوك، فالبراغماتية تبحث في نتائج الأفكار وما يترتب عليها من أثر يمس الواقع، وبها فإنّ البراغماتية لا تبحث في الأصول والقواعديّة، بل ترى بأنّ الواقع أصل للأشياء كما أنّها تسعى إلى توجيه الفكر نحو استشراف المستقبل.

من خلال ما تقدّم نستطيع أن نرى بوضوح، بأنّ فكرة المنفعة انطلقت من القيم المتعلقة بالسعادة، والتي اتسمت بمعيار الخير، بينما الألم يعني العكس بالنسبة إلى المذاهب التي فاضلت بين اللذّة والألم، والخير والشر، وبالتالي تستند الدراسات الفلسفيّة في بحوثها على معايير أساسيّة تعدّ مقاييس للأخلاق والمنفعة، والتي تمثّلت بالعقل والنفس البشرية من جهة، والمعرفة والتجربة من جهة ثانية.

[1] –توفيق الطويل، الفلسفة الأخلاق، مؤسسة المعارف، الإسكندرية، ط1، 1960، ص 69.
[2]– يوسف حامد الشين، مدخل حديد إلى علم التفسير، الإسكندرية، دار الأندلس، 2003، ص 86.
[3]– فريديريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج1، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص 183.
[4] –عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984، في 87
[5]– فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، م. س، ص 546.
[6]– يوسف كرم، تاريخالفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان، ص 55
[7]– عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، م. س، ج 1، ص 364.
[8] – جورجي زيناني، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1993، ص 39
[9]– يوسف كرم،تاريخالفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان، (دت)، ص 349.
[10]– محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1981، ص 188.
[11]– توفيق الطويل، مذاهب المنفعة العائمة في الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1953، ص 155.
[12]– سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، ط2، 1985، ص 50.
[13] –سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، م. س، ص 51.
[14] –زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة،**مصر**، دار مصر للطباعة، 1968، ص 64.
[15]– مجمع اللغة العربية،"المعجم الفلسفي"، تصدير: إبراهيم مذكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص 145.
[16]– مراد وهبة، "المعجم الفلسفي"، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط3، 1979م، ص 323.
[17]– عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، م. س، الجزء الثاني، م. س، ص 284.
[18]– إيمانويل كانت، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1969، ص 24.

ثنائيّة المكان في رواية "رمل الماية" لـ واسيني الأعرج[1]

هلا عدنان الشّبيب[2]

المقدّمة

يعدّ المكان عنصرًا حكائيًّا، له دلالته الواقعيّة والرّمزيّة التي ينهض بها داخل السّرد، ولا يمكن الدّخول إلى عالم الرّواية لمعرفة أحداثها ووقائعها ودلالاتها إلّا انطلاقًا منه، فهو ليس مجرّد ديكور لتزيين المشهد، بل من أهمّ مفاتيح قراءة النّصّ الرّوائيّ: الشّخصيّات، الزّمن، المكان؛ وقد يبرز هذا التّأثير بشكل خاصّ في علاقات المكان بالشّخصيّة الرّوائيّة، ومن هنا لا غرابة أن يحدّد المكان اتّجاه النّصّ الرّوائيّ وطبيعته.

ولم يبقَ المكان في نظر النّقّاد والباحثين مجرّد حيّز جغرافيّ هندسيّ فقط، فقد اكتشفوا جماليّته الكامنة في الخبرة الإنسانيّة، كما أنّه يحمل في ثناياه التّجربة الإنسانيّة، لتعيش في ذاكرة كلّ إنسان من حين إلى حين، ويجسّدها المبدع في كتاباته.

وتعدّ الرّواية خير ممثّل للمكان بكلّ تجلّياته ومظاهره، فالرّواية والمكان مرتبطان ببعضهما أشدّ الارتباط؛ فهي تحتاج إليه لتؤسّس من خلاله بناء عالمها ليكون مسرحًا لأحداثها وشخصيّاتها، ومن جهة أخرى فهي تساعده على الكشف عن دلالاته ووظائفه ومستوياته.

ويبدو المكان في رواية «الأعرج» يتّسم بطابع اجتماعيّ ورمزيّ، تظهر بعض ملامحه وتختفي الأخرى، ليقوم المتلقّي برسمها أو تخيّلها واستكناه دلالاتها ممّا منحها خصوصيّة البيئة.

لذلك، انطلقت إلى دراسة المكان وتجلّياته في رواية واسيني

الأعرج، منطلقة من ثنائيّة: المكان المغلق / المفتوح، لمعالجة الإشكاليّة الآتية: كيف تمظهر المكان في رواية رمل الماية؟

وسيتمّ اعتماد المنهج الوصفيّ التّحليليّ في معالجة هذه الدّراسة، وهو «الطّريقة المنظّمة لدراسة حقائق راهنة، متعلّقة بظاهرة أو موقف أو أفراد أو حدث أو أوضاع معيّنة بهدف اكتشاف حقيقة جديدة، أو التّأكّد من صحّة حقائق قديمة وآثارها والعلاقات المنبثقة عنه وتفسيرها وكشف الجوانب التي تحكمها»[3].

أوّلًا: المكان وأهمّيّته

أ- تعريف المكان

1- لغة

جاء في لسان العرب: «مكن: والمكان الموضع، والجمع أمكنة، وأماكن جمع الجمع»[4] وقد أورده في مادة (ك و ن): « والمكان: الموضع، والجمع أمكِنة وأماكن. والمكانة المنزلة»[5]، وهو «الموضع الثّابت المحسوس القابل للإدراك، الحاوي للشيء المستقرّ، وهو متنوّع شكلًا وحجمًا ومساحة. إنّ الأمكنة شكل من أشكال الواقع، انتقلت إلى الرّواية وأصبحت مكوّنًا من مكوّناتها»[6].

لقد خصّ الله تعالى ذكر المكان باللّفظ الصّريح في نصّه القرآنيّ في أكثر من موضع، فكان أن صاغه ببعده الدّيني وحتّى الفنّيّ لمّا ألبسه دلالات إيحائيّة رمزيّة، يقول الله تعالى: (وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا)[7] والمكان هنا بمعنى الموضع؛ ويقول أيضًا: (وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَة وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ)[8]. وحمل المكان هنا بعدًا رمزيًّا إيحائيًّا فدلالة لفظ المكان تأخذ معنيين الأوّل بمعنى التّبديل، والثّاني بمعنى النّقل من موضع إلى موضع[9].

فمن خلال ما مرّ معنا، نتبيّن أنّ المكان في اللّغة— على اختلاف المعاجم— بمعنى الموضع.

2- في الاصطلاح

اختلفت الآراء حول مفهوم المكان اختلافًا بيّنًا وواضحًا، فمن الممكن أن نتطرّق إلى بعض العلوم التي تناولته، ومن هذه العلوم، علم الفلسفة، وعلم الاجتماع والنّقد الأدبيّ، إذ «شغل مفهوم المكان علماء الفلسفة قديمًا وحديثًا، ففي الفكر الفلسفيّ القديم ظهر أفلاطون الذي اعتبر المكان غير حقيقيّ، وهو الحاوي للموجودات المتكاثرة، ومحلّ التّغيّر والحركة في العالم المحسوس، عالم الظّواهر غير الحقيقيّ»[10].

أمّا المكان في النّقد الأدبيّ فقد تعدّدت الآراء حول مفهومه، ويرى غاستون باشلار (Gaston Bachlard) أنّ المكان هو: "ما عيش فيه لا بشكل وضعيّ بل بكلّ ما للخيال من تحيّز، وهو بشكل خاصّ في الغالب مركز اجتذاب دائم"[11].

ويوضّح «باشلار» أكثر في مفهوم آخر، فيقول: «إنّ المكان الذي ينجذب نحو الخيال لا يمكن أن يبقى مكانًا لا مباليًا ذا أبعاد هندسيّة وحسب، فهو مكان قد عاش فيه بشر ليس بشكل موضوعيّ فقط، بل بكلّ ما في الخيال من تميّز، إنّنا ننجذب نحوه لأنّه يكثّف الوجود في حدود تتّسم بالجماعة كما في الصّور»[12].

والمكان «يشكّل في الرّواية الأرضيّة التي تشدّ جزئيات العمل كلّه. فهو إن وضّح وَضُح الزّمن الرّوائيّ (...) وإن درس بعناية، فهمت الشخصيّة، وإن تناوله الرّوائي بصدق تاريخيّ وصدق فنّيّ مكن عمله، من أن يمتدّ التّاريخ، وإن فهم فهمًا جادًّا بعلائقه الأخرى، استنطق الكاتب أسلوبًا... وعكس ذلك لن يصبح المكان، بين يدي كاتب قليل التّجربة ضعيف المخيلة، فاقد الإحساس بالأشياء جيّد»[13].

وإنّ المكان في الأدب لا يفهم من خلال وصفه المادّيّ المجرّد فحسب، لأنّ الأديب وبخاصّة الرّوائي يتعامل معه بخياله الواسع وأحاسيسه، ورؤيته المكانيّة الخاصّة. ويمثّل «مكوّنا محوريًّا في بنية السّرد، بحيث لا يمكن تصوّر حكاية بدون مكان، ولا وجود لأحداث خارج المكان، ذلك أنّ كلّ حدث يأخذ وجوده في مكان محدّد وزمان معيّن»[14]،

ويكتسب المكان أهميّة في العمل الرّوائيّ، وليكون فاعلًا يجب أن يكون «عاملًا وبنّاء في الرّواية، وإلّا أصبح كتلة شحميّة لا تضيف للرّواية إلّا التّرهّل»[15]، فالمكان «يلعب في بعض الرّوايات الرّشيقة دور البطولة وليس عنصر بطالة»[16].

ثانيًا- ثنائيّة المكان في «رمل الماية»

تتنوّع الفضاءات المكانيّة من حيث الوظيفة والدّلالة، ويمكننا أن نميّز بين أمكنة مغلقة وأمكنة مفتوحة، وتأتي الأمكنة في الرّواية على هيأة عالمين، أو وفق رؤيتين: الأولى نخصّها في تموضع الأمكنة المفتوحة، والثّانية نخصّها في تموضع الأمكنة المغلقة، ممّا يحدث أهمّ ثنائيّة أو جدليّة أساسيّة هي جدليّة المفتوح / المغلق.

أ- الأمكنة المغلقة

الأماكن المغلقة أماكن محدّدة بوساطة أبعاد معلومة، وهي أماكن «تعكس قيم الألفة ومظاهر الحياة الدّاخليّة للأفراد الذين يقطنون تحت سقوفها»[17]، وتنحصر في أماكن معيّنة و«تشكّل البيوت والغرف والحمّامات والسّراديب والسّجون والمعابد وكلّ الفضاءات المكانيّة ذات الطّبيعة المحصورة في حدود الأماكن المغلقة»[18].

وتؤدي الأمكنة المغلقة «دورًا حيويًّا على مستوى الفهم والتّفسير والقراءة النّقديّة»[19]، «وينهض الفضاء المغلق كنقيض للفضاء المفتوح وقد جعل الرّوائيّون من هذه الأمكنة إطارًا لأحداث قصصهم»[20].

أمّا الأمكنة المغلقة في رواية «رمل الماية» فهي:

1- القصر

يبدو القصر في رواية رمل الماية كأنّه الحاكم بأمره، فهو ممثّل السّلطة الحاكمة، من أيّام الحاكم الرّابع وصولًا إلى يومنا هذا، وينتشر فيه البذخ والتّرف على حساب الشّعب؛ جاء في الرّواية:

"حين أجبرت على الوقوف في باحة القصر، رأيت الخاصّة والعامّة والحاشية وهم يركضون بالدّمقس والحرير والجوخ (...) بدا بكلّ وضوح بذخ القصور والقدور من خلال الخدم، وهم يرصفون على الخوان أنواع الطّعام الدّسم، والصّحاف المنقاة من لحم شهيّ وحلوى لذيذة. وحين مدّ السّماط، ناداني (ويلحّ جميع الرّواة والقوالين على أنّه الرجل الذي خرج من تحت إبط الحاكم الرّابع)"[21].

وتظهر فيه كلّ القيم السّلبيّة من مؤامرات وظلم واستبداد؛ فالقصر هو ميلاد كلّ الأسرار المخبّأة والمزيّفة، ومصدر كلّ القرارات والأوامر، ومن جهة ثانية، نجد فيه شهريار يحاول التّخلّص من دنيازاد، في الوقت نفسه، الذي كانت هي تخطّط فيه لمكيدة تخلّصها منه بمساعدة ابنها والأصدقاء الشّماليّين:

«وفي اللحظة ذاتها التي بحث فيها شهريار عن السّكّين ليحزّ رأس دنيا ولم يجد إلّا الفراغ الذي ملأ ذاكرته وقلبه، والقصر الذي امتلأت أبهيته بالأدخنة ورائحة البارود والأجساد المحروقة والحيض والولادات المتفسخة»[22].

ثمّ ما لبثت خطط دنيازاد أن نجحت، فتحوّل هذا القصر إلى مقبرة لشهريار: «في الليلة نفسها كفّنت الجثّة ظاهريا، بعدما ضمّ إليها الرّأس الذي ظلّ مدّة من الزّمن ينزف في الزّاوية، ثمّ رُمي الكلّ إلى الأُسود الموجودة، منذ الجدّ الأوّل، في أحد الدّهاليز الأرضيّة، (تحت القصر)»[23].

وإزاء هذا كلّه حاول الشّعب التّخلّص من القصر وممثّله، فاستطاع أن يضعضع أركان الحكم: «عندما انهار القصر، وبدأ القصف المكثف الآتي من البحر والقلعة. في نفس اللحظة التي كان فيها التلفزيون في بثه الصباحي المبكر يعلن عن وفاة الحكيم وينصب قمر الزمان»[24]. فكانت حكاية البشير إلمورو هي السّبب في حرق قصر عزيزة ونهاية السّلطان، فاستطاعوا الدخول إلى القصر: «اندفعوا إلى داخل القصر بصحبة الفرقة الانتحارية الأولى»[25].

من خلال ما سبق، نلاحظ أنّ حال القصر أو أهله أصبح على غير صورته السّابقة، فيكفي أنّ الخوف انتقل من الشّعب إلى قصر الحاكم الذي يمثّل مركز السّلطة الحاكمة، وفيه تُحاك المؤمرات ضدّ الشّعب، وفيه تصدر القرارات الجائرة، فكان مصيره الدّمار على يد الشّعب.

2- السّجن

«إذا كانت حريّة الإنسان هي جوهر وجوده والقيمة الأساسيّة لحياته، فإنّ السّجن هو استلاب لهذه الحريّة، وبالتّالي فهو استلاب للوجود وإهدار للحياة»[26]. ويعرّف السّجن على أنّه «نقطة انتقال من الخارج إلى الدّاخل، ومن العالم إلى الذّات بالنّسبة للنّزيل، يتضمّنه ذلك الانتقال من تحوّل في القيم والعادات، وإثقال لكاهله بالإلزامات والمحظورات»[27]؛ ويشير «فوكو» (Michel Foucault) إلى دوره قائلًا: "يرتكز دوره المفترض، أو المطلوب كجهاز لتغيير الأفراد"[28].

وعلى وجه الدّقّة السّجن السّياسيّ، و»هو المكان الذي حشدت فيه السّلطة السّياسيّة المناوئين لها، أو الذين اشتبهت بمناوأتهم لها»[29].

وفي رواية رمل المابة نجد أنّ السّجن وصمة عار في جبين السّلطة السّياسيّة العربيّة، فهي بيت الوحشة والقهر والتّعذيب وتجريد السّجناء من أبسط الحقوق الأساسيّة.

وكلّ من لم يرضَ بالأمر الواقع ويستكن، فمصيره السّجن، فإمّا أن ينحني للحاكم وإمّا أن يغيب في غياهب المجهول. فالمسجون يتعامل مع وحوش، حيث برابرة التّعذيب في هذه الأمكنة يستخدمون الكلاب البوليسيّة وأساليب أخرى لم تخطر ببال أحد:

«وبعد أيّام من العذاب، شدّوني إلى الكرسي الإسباني، دُهنت قدماي بالزّبدة المذوّبة ثمّ بسائل لزج يشبه زيتًا أو شحمًا حيوانيًّا، عرفت ذلك من خلال الرّائحة الكريهة المبعثة منه. ثمّ حطّوا صفيحة ساخنة احمرّت من كثرة الحرارة، تحت رجلي. شعرت برائحة القلي، والدّخان يتصاعد من جراء ذوبان أقدامي»[30]. وفي السّجن لم يكن خوفه على صديقه الإشبيليّ حائلًا دون وفاته المرعبة «شعرت من كثرة تألّمه بالسّلاسل الثّقيلة تغادي مكانها وتتكسّر في معصميه. تخيّلت حجم الصّرخة المكبوتة. نظر إليّ بعينين تودّعان الحياة ثمّ انكفأ على صدره من دون أن يقول أيّة كلمة»[31].

ورغم كلّ ذلك لم ينحنِ البشير الموريسكيّ للحاكم بأمره: «صرخ البشير إلمورو بأعلى صوته داخل قاعة الوصايا السّبع: اللّه يلعن هذه الوجوه التي لا تعلم إلّا البؤس والمذلّة. اللّه يلعن امرءا يحرم امرءًا آخر من قول الحقيقة»[32].

فالأحرار لا يرضخون، فبهم تنهض الأمم، فما كان من الحاكم بأمره إلّا أن لجأ إلى حيلة

وذلك بمساعدة أصدقائه الشّماليّين فحسّن شروط السّجن حتّى أصبح البشير داخل قاعة جدّ مريحة: «أصرّوا على أن أُنقل من السّرداب إلى هذه القاعة المجهّزة بكلّ روائع الدّنيا»[33]. فعذّبه من نوع آخر، وأعطاه قرصًا ليمونيًّا ليمحو ذاكرته فيصبح مجنونًا: «حضرنا لك طريقة أنيقة. الأقراص ستنزع ذاكرتك»[34].

كان هذا العقاب المناسب الذي ارتآه الحاكم بأمره لشهريار، فإفراغه من ذاكرته ثمّ الإفراج عنه وتحويله إلى مجنون أمام الشّعب خير ما يثبّت به دعائم حكمه، فإن أعدمه فسيتحوّل إلى بطل شعبيّ، ومن المحتمل أن يخسر سلطته: «ولن أجعل منه شهيدًا في غير وقته. ولن أسلّمه إلى أصحابه إلّا عندما يفقد هذه الذّاكرة الهرمة، وأرميه في الشّوارع الخلفيّة داخل المدينة، يبحث بيأس عن غيمة صيفيّة تائهة في سماء بدون معنى»[35].

فالسّجن السّياسيّ مكان مظلم موحش، ينسى فيه الإنسان الشّعور بإنسانيّته، يعذّب بأقسى أنواع العذاب، وبطرق لا تخطر على بال أحد، لا لشيء سوى أنّه معارض للحكم السّياسيّ في بلاده.

3- الكهف

هو المكان الرّئيسيّ في رواية «رمل المايه»، رغم انغلاقه نرى البطل يطلق العنان لمخيّلته كي تسرح بعيدًا لتستحضر ذكريات فترة طويلة من الزّمن حلم خلالها بأحداث سقوط غرناطة:

«ما رأيته لم يكن كابوسًا، كان الكارثة التي هربت من وجودها ولكنّها كانت مصمّمة على اقتفائك. اللّيالي داخل الكهف كانت قاسية (...) قلت وأنت تبحث عن إجابات مفقودة داخل ذاكرتك التي نسيت كل شيء سوى أنين غرناطة البعيدة (...) لا يمكن أن يكون ما حدث مجرّد إغفاءة حدثت معك عندما قادتك مياه المتوسّط إلى أعماق هذا الكهف الهرم»[36].

فهذا الكهف مظلم ومغلَق، فهو يمثّل هواجس الموريسكي ومخاوفه: «عليك أن تعيد تركيب الوقائع بهدوء. هكذا قلت وأنت تحاول فهم وضعك داخل الكهف الذي فتحت عينيك داخله»[37].

ولكنّه على الرّغم من ذلك شكّل الملجأ والملاذ بالنّسبة للبشير، فكان محطّة تحوّل من الخوف الذي صاحبه في رحلته في البحر وشقائه بعدها، إلى طمأنينة حين وصوله إليه: «في اليوم السّابع جاء الملثّمون السّبعة وأنقذوني، بعد أن قادوني باتّجاه الكهف وطلبوا منّي النّوم ومحاولة الرّاحة والنّسيان»[38]، فنام نومة طويلة حوالي أربعة قرون: «ولكن أين كنت طوال الثّلاثة قرون هذه؟

– كنت في الكهف، متأكّد يا سيدي من أنّك تعرف بقيّة القصّة»[39].

فنوم البشير في الكهف يشبه قصّة «أهل الكهف» ولكنّ الفرق بينهما أنّ أصحاب الكهف ناموا بهدوء، بينما عاش هو كابوسًا مخيفًا: «تأكّدت، هذه المرّة أنّ الزّمن الذي مرّ لم يكن هينًا، وأنّ ما وقع لي ليس بعيدًا عمّا حدث لأهل الكهف. الفارق بيننا هو أنّ نومتهم استمرّت هادئة حتّى لحظة الاستيقاظ، بينما ما حدث لي، هو بعيد عن هذا كلّه. فقد عشت جحيمًا مخيفًا طوال اللّيلة السّابعة التي لا أعلم بدقّة كم دامت قبل أن تنطفئ»[40].

لكنّ تسرّب النّور بين شقوق الكهف غيّر مسار الرّواية، فقد واصل عمليّة الحفر لمغادرة المغارة، ممّا أدّى إلى خروجه منها، فكان ذلك بمثابة إعلان بداية انهيار سلطة الحاكم بأمره.

4- القلعة

القلعة هي منفى الحكماء السّبعة، تتموضع في أعلى القمّة، وتجاور الكهف الذي سيحدّد مستقبل المدينة، ومصير الحكاية، فيها يتواجد العلماء السّبعة، حيث يعقدون اجتماعاتهم ليخطّطوا للإطاحة بالحاكم المستبدّ «شهريار»، وفي الموقع المرتفع ذاته تقع مقبرة الشّهداء، إلّا أنّ هذا المنفى لا يلبث أن يُخرق بنفق سريّ ممتدّ بين القلعة والبحر، وهنا يصبح التّواجد في أعلى الهضبة إمكانيّة لفتح وضعيّة الانغلاق[41].

جاء في الرّواية على لسان البشير إلمورو: «الذي أثارني، وسط هذا الجوّ الخرافيّ، هو موقع القلعة الذي كانوا يرون من خلاله المدينة بكاملها والبحر، وعمّال البحر. القاعة المليئة بالبوقالات المملوءة بالرّماد، والتي كُتِب على جنباتها: هنا ينام فلان الفلاني....»[42].

لذلك، عمد الحاكم بأمره إلى دكّها بالمدافع، فقد كانت تشكّل خطرًا حقيقيًّا على سلطته، ولكن من دون جدوى، فالقلعة محصّنة من الدّاخل، واستمرّوا في اندفاعهم بمسيرتهم النّضاليّة.

لقد مثّلت القلعة موطن الثّوّار، فهذا المكان المغلق حمل نورًا داخليًّا للأمّة بأسرها؛ فبداخلها اجتمع العلماء وتباحثوا إسقاط النّظام الحاكم، فساعدوا البشير، وأظهروه في المجتمع، ليتمكّن من نشر أفكاره، وتحقيق ثورة خلعت شهريار من مكانه؛ فنجحوا في ما كانوا يرمون إليه.

من خلال ما سبق، نلاحظ أنّ أغلب الأمكنة المغلقة في الرّواية حملت أبعادًا إيجابيّة، فالقلعة بدت مرتع الثّوّار فاستطاعوا تدمير القصر وسلطته الحاكمة التي دامت قرونًا عدّة بعد أن أتى البشير إلمورو من الكهف فأخرج الجُمْلُكِيّة من الظّلمة إلى النّور والحرّيّة.

ب- الأماكن المفتوحة

المكان المفتوح هو الذي «يتردّد عليه الفرد من دون قيد أو شرط، مع عدم الإخلال

بالعرف الاجتماعيّ، أي ممارسة سلوك غير سويّ يرفضه المجتمع كالسّرقة والعدوانيّة، وهو عنصر أساس تتحرّك من خلاله الشّخصيّات الرّوائيّة فضلًا عن كونه عضيد الزّمن الذي يتعامل معه الكاتب»[43]، وتكون هذه الأماكن «مسرحًا لحركة الشّخصيّات وتنقّلاتها وتمثّل الفضاءات التي تجد فيها الشّخصيات نفسها، كلّما غادرت أماكن إقامتها الثّابتة، مثل الشّوارع والأحياء والمحطّات، وأماكن لقاء النّاس خارج بيوتهم كالمحلّات والمقاهي»[44].

تكتسي الأماكن المفتوحة أهمّيّة بالغة في الرّواية، إذ إنّها تساعد على «الإمساك بما هو جوهريّ فيها، أي مجموع القيم والدّلالات المتّصلة بها»[45]، وللمكان المفتوح «أهمّيّة قصوى في تشكيل الفرد وأحاسيسه وانفعالاته من خلال إحساسه بالانتماء إلى ذلك المكان، ويكسب معاني متعدّدة بتعدّد الأمكنة التي يرتادها»[46]، هذا وإنّ «الفضاءات المفتوحة امتدادات للفضاء الكونيّ الطّبيعيّ مع تغيّر تفرضه حاجة الإنسان المرتبطة بعصره، كما هو إطار انتقال الشّخصيّات»[47].

فالأماكن المفتوحة أكثر سعة وانفتاحًا وتفاعلًا مع البشر، تتحرّك فيها الشّخصيّات، وتشكّل فضاء لا متناهيًا، وتكشف عن مدى إحساس هذه الشّخصيّات بذاتها، وقدرتها على الحياة والتّواصل. والأمكنة المفتوحة في الرّواية هي:

1- المدينة

يتّفق الكثير من الاجتماعيّين على أنّ «المدينة هي تجمّعات سكّانيّة كبيرة وغير متجانسة تعيش على قطعة أرض محدودة نسبيا»[48]، كما نجد أنّ المدينة تطلق على المكان استنادًا إلى معايير أخرى مثل عدد السّكّان والمساحة والنّشاط الاقتصاديّ السّائد، ونوعيّة الخدمات المتوافرة، لذلك «تتميّز المدن عن بعضها، نتيجة العوامل والأسباب التي أدّت إلى نشوئها وتكوينها وتطوّرها، فهناك مدن تجاريّة، ومدن دينيّة، ومدن تاريخيّة ، كما أنّ هناك مدنًا تستمدّ أهمّيّتها من كونها مصدر القرارات والاختبارات السّياسيّة»[49].

وكان لغرناطة دور بارز في الرّواية، فالبشير إلمورو يروي معاناتها:

- **غرناطة**[50]:

غرناطة هي المكان الأساس في الرّواية، تشبه «الجُمْلُكِيّة»، فكلاهما عانيا من قسوة حكّامهما، والرّواية «تبدأ بانتهاء اللّيلة الأولى بعد الألف وتغدو (الجُمْلُكِيّة) إيهامًا بالواقع موازاة بغرناطة تلك التي قدّمها عبدالله محمّد الصّغير آخر ملوك الطّوائف هديّة للقشتاليّة إيزابيلا»[51]. باع محمّد الصغير غرناطة إلى محاكم التّفتيش بأبخس الأثمان، والجُمْلُكِيّة (بلاد العرب) تنازل حكّامها عن ثروات بلادهم إلى الأصدقاء الشّماليّين (الغرب) مقابل ضمان بقائهم في الحكم؛ ها هو البشير إلمورو يقول:

«أبو عبد الله محمّد الصّغير، من هنا، فتح أبواب السّجون. ومن هناك باع البلاد كلّها للقشتاليّة. وفي الغد كان على الهضبة يتأمّل المشهد المريع لرجال عاهدوا قلوبهم أن يفنوا ولا يسلموا تربة المدينة»[52].

أدرك أنّه يضعه في صفّ محمّد الصّغير، فقال: أنا لم أبع البلاد، وإذا كان يقصد الأوروبيين، فهؤلاء أصدقائي. ومثلما يستثمرون البلاد، أستثمر أنا لغاتهم وتكنولوجيّتهم. الاستثمار متبادل. وسمحوا لي بفتح حسابات بالعملة الصّعبة في عواصمهم»[53].

هذا، ويجمع بينهما أيضًا شلّال من الدّماء، فالحكّام يسفكون الدّماء ويبيدون الشّعوب ليصلوا إلى مناصبهم، فهم لا يعترفون بالمبادئ أو القيم أو القضايا الوطنيّة، بل بشيء واحد، الحفاظ على السّلطة وكرسيّ العرش، مهما كان السّبيل إلى ذلك، حتّى لو دمّرت الشّعوب وحرقت الأوطان في سبيل ذلك:

«ما الذي تغيّر في هذه المدن، التي ورثت ذاكرة مليئة بالخوف». (ص 213)/ ما الذي تغيّر يا ابن أمّي؟!». (ص 208).

بطل القصّة البشير إلمورو من مدينة غرناطة، عاش فيها زمن سقوطها في أيدي حكّام التّفتيش، فوصف حال الفقر التي أرهقت سكّانها، بعدما انقطعت المؤن والإمدادات وكلّ ما يجعلها تقوى على الصّمود ، فلم يجدوا ما يأكلوه، فاضطرّوا إلى أكل الحيوانات كيلا يموتوا جوعًا؛ جاء في الرّواية:

«المدينة تسقط ونحن نواجه النّار الإيطاليّة بالصّدور العارية. الأيّام العصيبة تزداد بقوّة، نفتّش في المزابل عن رغيف قديم، حتى لا نموت جوعًا، ونسرق القطط في حيّ البيازين، ونشويها في غفلة عن العيون التي كانت تراقب حتّى تنفّسنا. بعد فترة انعدمت القطط من الشّوارع وبدأنا نفكّر في الجرذان التي كانت تنظر إلينا بعيون فيها الكثير من الجوع. الخوف من الطّاعون جعلنا نتريّث قليلًا. فضّلنا الكلاب، لم يكن لحمها مرًّا، ونشارة الخشب والخيش التي تخلف في اللّهاة حلاوة خاصّة. كان الرّجال والنّساء والأطفال يموتون أفواجًا، أفواجًا، وعلى صدورهم العارية تنغرس أعلام المماليك الشّماليّة، لتنتهي على مآذن غرناطة»[54].

ويؤكّد البشير تعرّض غرناطة للخيانة والغدر، فهاتان الآفّتان أدّتا إلى وقوعها فريسة في يد القشتاليّين، وما زالتا السّبب الرّئيس لكلّ ما تعاني منه الدّول العربيّة:

«صرخنا، القلاع كثيرة ونستطيع أن كان يمكن نقاوم بدون يأس. قال أخذوها. قلنا: أعط الأوامر وسندافع حتى الموت». (47)

جاء أيضًا في الرّواية:

«قال: حتّى هذا غير ممكن، الجيوش القشتاليّة في شوارع غرناطة، فردناند وإيزابيلا يمسحون حيّ البيازين من آخر المقاومين. قلنا: البيازين والموت شيء واحد. قال: لا تلقوا بأنفسكم إلى التّهلكة، ولا تقتلوا النّفس التي حرّم الله قتلها»[55]. (47)

وبسبب تخاذل الحكّام، سقطت المدينة، واستُبيحت حرماتها، فكانت حربًا غير متكافئة، بين أناس عزّل ومدافع القشتاليّين، فما جرى في غرناطة هو حرب احتلال وإبادة:

«كانت غرناطة في اللّحظة نفسها تدفن موتاها وتتلو أناشيد الحزن الأخيرة. في المساء بعد حرب كان الموت سيّدها، لم تبقِ إلّا الألبسة الموريسكيّة الفارغة من الأجساد، وسكاكين المطابخ التي دافعوا بها عن مدينتهم، والكثير من الرّماد الثّقيل الذي عجزت الرّياح عن بعثرته. وبدل أن يأكلهم الطّاعون الأسود، سلّموا أجسادهم ودمهم لأصوات المدافع والسّكاكين والحجارة الباردة التي كانوا يتوسّدونها كلّما جرحوا جروحًا بليغة وأحسّوا بالموت يقترب بخطى متساوية نحوهم»[56].

لكنّ أجداده لم يستسلموا، فهربوا إلى الجبال، وقاموا بسلسلة ثوارت نجح القشتاليّون في إخمادها، وألحقت بالموريسكيّين عقوبات قاسية:

«لم يكن أمام الأجداد يومها خيار آخر غير الالتجاء إلى قمم المرتفعات التي ما زالت تحفظ حتى الآن صرخاتهم، ولم يبق أمامي سوى ركوب بحر ألميريا أو النوم على صفائح محاكم التّفتيش المقدّس بتهمة مخالفة التّاريخ المدوّن في الكتب المذهبيّة والمغلّفة بالقطيفة الملوّنة»[57].

إزاء ما حدث، لم يستطع البشير حماية مدينته التي عشقها، فقد هرب خوفًا –عبر البحر– من محارق محاكم التّفتيش التي ترصّدت له، ولم تتمكّن مدينته من حمايته، فما حدث كان أكبر منه، بعد أن تواطأ عليها الجميع؛ يقول:

«المدينة التي لا تحميك، ولا تملك حقّ حمايتها، ليست لك»[58]. (ص 85)

ولكنّها ظلّت في الذّاكرة رغم مرور السّنين، فها هو بعد مرور ثلاثمئة وبضع سنين يقول:

«فالدّم ما يزال في عروقي، والله في ذاكرتي بقوّته وتشوّهاته. ما زالت مآذن غرناطة توقظ غفوتي من حين لآخر، وأمواج البحر تتكسّر عند أقدامي الواحدة تلو الأخرى»[59].

احتلّت غرناطة جزءًا مهمًّا من الرّواية، فبطلها فالبشير إلمورو من حيّ البيازين، هرب من محارق التّفتيش، وعاد بعد قرون من الزّمن ليروي سبب انهيارها، كانت الوجه الآخر للجُمْلُكِيّة، فحالها يشبه المدن العربيّة: تعرّضت للخيانة من حكّامها، واستُبيحت كرامة أهلها، وعاشت صنوف الظّلم، فتبدّلت هويّتها وثقافتها.

2- الصّحراء

الصّحراء هي المصدر المشعّ لحضارة العرب. هي مهدهم ومهد انتصاراتهم السّالفة؛ ولكنّها عند واسيني الأعرج تبتعد عن كلّ الدّلالات الإيجابيّة لتعانق الدّلالات السّلبيّة، «الصّحراء تملأ حلقي. الشّمس فتّتت العظام المتبقّية. الدّنيا صارت مساحة من الخلاء. الأرض لم تعد أرضًا، والشّمس لم تعد شمسًا. الأرجل فقدت قدرتها على المشي»[60]، فأضفت على الرّواية طابعًا مأساويًّا، فكلّ ما يتعلّق بالصّحراء حوّله الرّوائيّ إلى معالم الموت؛ يقول البشير إلمورو:

«كانت الصّحراء مخيفة، ولكنّي قاومت. وصلت مقوّس الظّهر، أبيض الشّعر. الوجه المتعب فَقَدَ ملامحه (...) كانت عيون الحاكم الرّابع مليئة بالدّم والموت والرّمل. أسنانه تتطاحن بقسوة. حين رأى وجعي كان كلّ شيء قد انتهى ونيران الصّحاري بدأت تصعد من تحت أقدامي»[61].

الصّحراء كانت منفى لأبي ذرّ الغفّاريّ، فها هو الحاكم الرّابع يخاطبه ويقول له: «إلى الجحيم. صحراء الرّبذة مآل المشعوذين»[62]. فهو اختار الصّحراء، ورضي بالموت عطشًا وسطها ووسط الرّمال الحارقة، على أن يبقى تحت إمرة الحاكم الرّابع. «سأقبل نار الرّمل وحرّ الموت، ولا أضع أنفي تحت الأحذية التي لا تتنفّس إلّا خواءها. يا صاحب الأبواب العالية والأبراج التي لا تعرف الاعوجاج، لو سحق الرّأس بالحجر، بين السّيف والمقصلة، بين الذّاكرة والهزيمة، بين الخوف والرّعشة الأخيرة. لن ترى منّي إلّا ما ترفض عيناك أن تراه »[63].

من خلال ما سبق، نتبيّن أنّ الصّحراء ظهرت كشكل من النّفي السّياسيّ لمن يسعى إلى تغيير واقع بلاده، فالسّلطات تسعى لإسكات كلّ من تسوّل له نفسه الثّورة ضدّها، ولكنّ الثّائر يفضّل الموت نفيًا على أن يخضع للظّلم.

3- البحر

البحر هو ذلك الأفق الواسع الذي يأخذك إلى عالم آخر، حيث يعطيك، في معظم الأحيان، الرّاحة النّفسيّة والسّعادة المترامية مع أمواجه السّاحرة، غالبًا ما يرمز إلى العطاء والانفتاح والحياة بكلّ صخبها وهدوئها، فهو السّبيل الذي يطلّ منه الإنسان على المكان الآخر، فالبشير الموريسكيّ أراد أن يتنفّسه ليعود إليه نشاطه:

"تمنّى أن يتنفّس البحر دفعة واحدة، لكن ضيق صدره لم يسعفه كثيرا"[64].

كان البحر مكان المغامرة، ونقطة التّحوّل في حياة البشير الموريسكيّ، فقد ركب البحر وانطلق في البحث عن حياة جديدة، فمن خلاله يحاول آلاف الأشخاص الفارّين من الحرب

والاضطهاد والفقر في بلادهم، الإقدام على رحلة خطيرة عبره؛ فتحوّل البحر عند واسيني الأعرج من دلالته الإيجابيّة كمكان للمتعة والصّيد: «الخوف من محاكم التّفتيش أفسد متعة البحر»[65] إلى مكان للتّصارع مع الموت: «أمامك البحر، ووراءك محاكم الموت المقدّس. اختر بين الموت والموت»[66]؛ فكان البحر نقطة التّحوّل من حياة إلى حياة جديدة.
ولكننا في النهاية نلحظ أنّ البحر يعود إلى دلالته الأصليّة، وذلك بعد سقوط نظام الحكم: «البحر مغيم يا ابن أمي، لكنه الآن، بدأ يستعيد زرقته التي لم يفقدها أبدا»[67].
إذًا، بعد دراسة لبعض الأمكنة المفتوحة نلاحظ أنّ البحر والصّحراء كانا منفى للثّوّار، فقد نفي أبو ذرّ إلى الصّحراء بعد اعتراضه على حكم معاوية ومات فيها؛ وهرب البشير إلمورو عبر البحر من محاكم التّفتيش.
بناء على ما سبق، نتبيّن أنّ الأمكنة تنوّعت بين مغلقة ومفتوحة، وحملت كلّ منها دلالة مختلفة عن الأخرى، فصوّرت لنا حال المجتمع العربيّ السيّاسيّ والاجتماعيّ، وقد عبّرت عن نفسيّة الشّخصيّات، فكانت منسجمة مع رؤيتها للكون والحياة، وحاملة لبعض الأفكار، ممّا جعله عنصرًا فاعلًا في تطوّر وبناء الرّواية، ونقل تفاعل الشّخصيّات مع المكان، ومع بعضها بعضًا.

خاتمة

بناء على ما سبق، اكتسب المكان في الرّواية أهمّيّة بالغة، إذ أدّى دورًا وظيفيًّا هامًّا في تكوين حياة الإنسان، وترسيخ كيانه وتثبيت هويّته وتأطير طبائعه، وبالتّالي تحديد تصرّفاته وإدراكه للأشياء.
ومن جهة أخرى، يعدّ المكان عنصرًا أساسيًّا وبنائيًّا في الرّواية، فهو يحمل أهمّيّة كبيرة، لأنّه المحرّك الأساسيّ للأحداث وتطوّرها.
هذا، وتمّت دراسة الأمكنة في إطار المغلق / المفتوح، فأكسبت الأمكنة الرّواية الطّابع المأساويّ، فكلّ مكان في العالم العربيّ يعيش ظلمًا وقهرًا، فجاهد العلماء من خلال القلعة التي بنوها بجانب البحر، ولكنّ الكهف وظلمته كانا الملجأ والملاذ الآمن للبشير إلمورو حيث اختار أن تكون نهايته داخله.
يمكننا القول إنّ رواية «رمل الماية» احتضنت طبائع الشّخصيّات ونفسيّاتها، ونقلت الواقع المأساويّ الذي يعيشه المجتمع العربيّ بسبب استبداد حكّامه، وفي الوقت نفسه فتحت طاقة أمل بأنّ الوضع لا يمكن أن يبقى كما هو عليه.

المصادر والمراجع

- الأعرج، واسيني. **رمل الماية**. ط1. دمشق: دار كنعان للدّراسات والنّشر، 1993م.

— ابن منظور، محمّد بن مكرم (ت 711هـ— 1311م). **لسان العرب**. ط 1. بيروت: دار صادر، 1300هـ.

— أحمد شريبط، شريبط. **معجم أعلام النّقد العربيّ في القرن العشرين**. لا ط. عنّابة— الجزائر: جامعة باجي مختار، لا ت.

— باشلار، غاستون. **جماليات المكان**؛ تر غالب هلسا. بغداد: وزارة الثّقافة والإعلام، 1980م.

— بحراوي، حسن. **بنية الشّكل الرّوائيّ (الفضاء — الزّمن — الشخصيّات)**. ط 1. الدّار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990م.

— بو عزّة، محمّد. **تحليل النّصّ السّردي تقنيّات ومفاهيم**. ط 1. الجزائر: منشورات الاختلاف، 2010م.

— التواتي، مصطفى. **دراسة في روايات نجيب محفوظ**. ط 1. بيروت: دار الفارابي، 2008م.

— حبيلة، الشريف. **بنية الخطاب الروائي**: دراسة في روايات نجيب الكيلاني. ط 1. الأردن: عالم الكتاب الحديث، 2001 م.

— حسن، رزّاق إبراهيم. **المدينة في القصّة العراقية القصيرة**. لا ط. بغداد: دار الحرّيّة، 1984م.

— حسين، فهد. **المكان في الرّواية البحرينية**: دراسة في ثلاث روايات (الجدوة، حصار، أغنية الماء والنار). ط 1، البحرين: دار فراديس للنّشر، 2003 م.

— الحسيني الكفوي، أبو أيّوب بن موسى. **الكلّيّات**: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية؛ تر عدنان درويش ومحمد المصري. لا ط. دمشق: وزارة الثقافة، 1981م.

— الحموي، ياقوت (ت 1229). **معجم البلدان**. ط 1. بيروت: دار صادر، 1993م.

— السّيوطي، عبد الرّحمن بن أبي بكر (ت 911هـ— 1505م). **معترك الأقران في إعجاز القرآن**؛ تحق أحمد شمس الدّين. ط 1. لبنان: دار الكتب العلميّة، 1988م.

— شاهين، أسماء. **جماليات المكان في روايات جبرا إبراهيم جبرا**. ط 1. الأردن: دار الفارس للنشر، 2001 م.

— شفيق، محمّد. **البحث العلميّ**: الخطوات المنهجيّة لإعداد البحوث الاجتماعيّة. ط 1. القاهرة: المكتب الجامعيّ الحديث، 1985م.

- شوقي، عبد المنعم. **مجتمع المدينة**: الاجتماع الحضريّ. ط 7. بيروت: دار النّهضة العربيّة، 1981م.

- عبيد، محمّد صابر، والبياتي، سوسن. **جماليات التشكيل الروائيّ**. ط 1. الأردن: عالم الكتب الحديث، 2012 م.

— فوغاني، جمال. **واسيني الأعرج شعرية السّرد الرّوائيّ**. لا ط. الجزائر: منشورات وزارة الثّقافة، 2008م.

— فوكو، ميشيل. **المراقبة والمعاقبة ولادة السجن**. تر علي مقداد. لا ط. بيروت: مركز الاتّحاد القومي، 1990م.

— الفيصل، سمر روحي. **السّجن السّياسيّ في الرّواية العربيّة**. ط 2. بيروت: جروس برس، 1994م.

— محمّد، عدي عدنان. **بنية الحكاية في البخلاء للجاحظ**: دراسة في ضوء منهجي بروب وغريماس. ط 1. عمان— الأردن: عالم الكتب الحديث، 2011م.

— محمّدي، محبوبة، وآبادي، محمّد. **جماليّات المكان في قصص سعيد حوارنيّة**. ط 1. دمشق: منشورات الهيئة السورية للكتب — وزارة الثقافة، 2011 م.

— النّابلسي، شاكر. **جماليّات المكان في الرّواية العربيّة**. ط 1. الأردن: دار الفارس، 1994م.

— نجمي، حسين. **شعريّة الفضاء**: المتخيّل والهوية في الرّواية العربيّة. الدّار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000م.

— النّصير، ياسين. **الرّواية والمكان**: دراسة في فنّ الرّواية العراقيّة. بغداد: دار الحرّية للطّباعة، 1980م.

— يقطين، سعيد. **تحليل الخطاب الروائي**. ط 1. بيروت: دار المركز الثقافي العربي، 1989م.

الهوامش

1 . "واسيني الأعرج مواليد 1954م، من تلمسان —بالجزائر—، جامعيّ وروائيّ". (شريبط أحمد شريبط، **معجم أعلام النّقد العربيّ في القرن العشرين**، ص 428).

2 . طالبة دكتوراه في جامعة الجنان.

3 . محمّد شفيق، **البحث العلميّ**: الخطوات المنهجيّة لإعداد البحوث الاجتماعيّة، ص 84.

4. ابن منظور، **لسان العرب**، 13/ 414.

5. م. ن. 13/ 365.
6. أبو أيّوب بن موسى الحسيني الكفوي، **الكلّيّات**: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، 2/ 223.
7. سورة مريم، 19/ 16.
8. سورة النّحل، 16/ 101.
9. يُنظر: عبد الرّحمن بن أبي بكر السّيوطي (ت 911هـ– 1505م)، **معترك الأقران في إعجاز القرآن**، 1/ 84.
10. أسماء شاهين، **جماليات المكان في روايات جبرا إبراهيم جبرا**، ص 9.
11. غاستون باشلار، **جماليّات المكان**، ص 179.
12. م. ن.، ص 31.
13. ياسين النّصير، **الرّواية والمكان**، ص 60.
14. محمّد بو عزّة، **تحليل النص السردي**، ص 99.
15 . شاكر النّابلسي، **جماليّات المكان في الرّواية العربيّة**، ص 275.
16. م. ن.، ص 275.
17. محبوبة محمّدي محمّد آبادي، **جماليّات المكان في قصص سعيد حوارنيّة**، ص 57.
18. محمّد صابر عبيد وسوسن البياتي، **جماليات التشكيل الروائيّ**، ص 217.
19. حسين نجمي، **شعريّة الفضاء**: المتخيّل والهوية في الرّواية العربيّة، ص 32.
20. الشّريف حبيلة، **بنية الخطاب الرّوائيّ**، ص 204.
21. واسيني الأعرج، **رمل الماية**، ص 22– 23.
22. م. ن.، ص 8.
23. م. ن.، ص 390.
24 . واسيني الأعرج، **رمل الماية**، ص 395.
25 . م. ن.، ص 398.
26. مصطفى التواتي، **دراسة في روايات نجيب محفوظ**، ص 106 – 107.
27. حسن بحراوي، **بنية الشكل الرّوائي**، ص 55.
28. ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة ولادة السجن**، ص 236.
29. سمر الفيصل، **السجن السياسي في الرّواية العربيّة**، ص 5.
30. واسيني الأعرج، **رمل الماية**، ص 70.
31. م. ن.، ص 71.
32. م. ن.، ص 301.

33. م. ن.، ص 346.
34. م. ن.، ص 352.
35. واسيني الأعرج، **رمل الماية**، ص 328.
36. م. ن.، ص 16– 17.
37. م. ن.، ص 15.
38. م. ن.، ص 74.
39. واسيني الأعرج، **رمل الماية**، ص 304.
40. م. ن.، ص 43.
41. سعيد يقطين، **تحليل الخطاب الرّوائيّ**، ص 73.
42. واسيني الأعرج، م. س.، ص 115.
43. فهد حسين، **المكان في الرّواية البحرينية**: دراسة في ثلاث روايات (الجدوة، حصار، أغنية الماء والنار)، ص 55.
44. حسن بحراوي، **بنية الشّكل الرّوائيّ**، ص 40.
45. م. ن.، ص 79.
46. عدي عدنان محمّد، **بنية الحكاية في البخلاء للجاحظ**: دراسة في ضوء منهجي بروب وغريماس، ص 180.
47. الشريف حبيلة، **بنية الخطاب الرّوائيّ**، ص 204.
48. عبد المنعم شوقي، **مجتمع المدينة**: الاجتماع الحضريّ، ص 27.
49. رزّاق إبراهيم حسن، **المدينة في القصّة العراقية القصيرة**، ص 17.
50. **غرناطة**: معنى غرناطة رمانة بلسان عجم الأندلس سمي البلد لحسنه بذلك؛ قال الأنصاري: وهي أقدم مدن كورة البيرة من أعمال الأندلس وأعظمها وأحسنها وأحصنها يشقها النهر المعروف بنهر قلزم في القديم ويعرف الآن بنهر حداره...». (ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، 4/ 195)
51. جمال فوغاني، **واسيني الأعرج شعريّة السّرد الرّوائيّ**، ص 47.
52 . واسيني الأعرج، **رمل الماية**، 305 – 306.
53. م. ن.، ص 306.
54. م. ن.، ص 117.
55. واسيني الأعرج، **رمل الماية**، ص 98.
56. م. ن.، ص 241.

57. واسيني الأعرج، **رمل الماية**، ص 76.
58. م. ن.، ص 151.
59. م. ن.، ص 93.
60. واسيني الأعرج، **رمل الماية** ص 33.
61. م. ن.، ص 32.
62. م. ن.، ص 32.
63. م. ن.، ص 33.
64. واسيني الأعرج، **رمل الماية**، ص 45.
65. م. ن.، ص 93.
66. م. ن.، ص 50.
67. م. ن.، ص 392.

مركز دراسات الوحدة العربية

عبد القادر ياسين

الحركة الوطنية الفلسطينية في القرن العشرين



رحلة في الذّاكرة الطّفوليّة للأديب جان توما[1]

رئيفه الرّزّوق

باحثة

دكتوراه في الآداب

مقدّمة

تعدّ مرحلة الطّفولة مخزونًا وجدانيًّا، وذهنيًّا حاضرًا في أيّ ذاكرة إنسانيّة، مليئة بالصّور والأحداث. إذ تكشف الذّاكرة عن حضور واضح لما يكتنزه العقل الباطن من أحداث، تنبثق من أعماق الذّات؛ لتظهر في النّسيج الكلّيّ للنّصّ الأدبيّ. والأديب من أقدر النّاس على تصوير هذه الأحداث، وتوظيفها في عمله الفنّيّ، لذا يستثمر مرحلة الطّفولة، للتّعبير عن مشاعره، ورغباته السّاكنة، وأحلامه النّازفة، إذ إنّ معظم اللّاشعور «مكتسب في الطّفولة، نتيجة لما نلقاه فيها من صدمات، وتوتّرات انفعاليّة، نضطرّ إلى كبتها أو قمعها»[2].

وإنّ الذّاكرة هي «حاسّتنا السّادسة التي توجّه باقي الحواسّ»[3]، وتعطي معنى للوجود، فهي ذاك الكنز الفكريّ المخزّن الّذي يغذّي العمل الأدبيّ، بما تحمله من أحداث ووجوه، كما أنّ الذّاكرة الطّفوليّة هي عنصر أساس في بناء مداميك العمل الأدبيّ، وزخارفه اللّغويّة والفنّيّة، وبدونها سيتحوّل إلى عمل مسطّح باهت لا عمق فيه، فمرحلة الطّفولة من أهمّ المراحل في حياة الإنسان، ومن أكثرها تخزينًا للأحداث والمواقف والذّكريات التي يمرّ بها، إذ في الغالب تخزّن أحداثها في الذّاكرة العميقة التي تحفظ رمزها أطول فترة ممكنة، مقارنة بالذّاكرة السّطحيّة التي سرعان ما تزول منها الذّكريات. من هنا فإنّ الأديب، كباقي البشر، يحمل في ذاته، مخزونًا عظيمًا من الأحداث والذّكريات التي تراوده مرّة تلو الأخرى، وتحزّ في داخله ومضات الطّفولة،

لتخرج أدبًا عذبًا، وصورًا تذكاريّة لما كان عليه. من هنا، تكتسب دراسة الذّاكرة الطّفوليّة عند جان توما أهمّيّة بالغة، كونها تهدف إلى سبر غور نفس توما الأديبة، لمعرفة مدى تأثير الطّفولة عليها، ومن ثمّ الحكم على رؤية الأديب للواقع والحياة والوجود من خلال تلك المقالات. إنّ مقالات توما نموذج خصب لاستدعاء الطّفولة، ممّا يعكس ثراء الجانب الوجدانيّ في مقالاته، وتأثيره في مجمل تجاربه؛ فيلمس قارئ مقالاته نزوعه إلى استدعاء ذكريات الطّفولة التي اتّشحت بالحنين الدّائم إلى ماضٍ يرجو له العودة.

وعليه، كيف تجلّت الذّاكرة في مقالات جان توما الأدبيّة؟ وهل يمكن أن نعدّها ذاكرة جمعيّة؟

أولاً- تعريف الذاكرة

من الغريب، أننا لا نجد كلمة "ذاكرة"، بصيغة مباشرة، في معاجم اللغة العربية القديمة، مثل: التهذيب، المحيط في اللغة، المحكم والمحيط الأعظم، مجمل اللغة، القاموس المحيط، العين، مقاييس اللغة، الصحاح، أساس البلاغة، العباب الزاخر واللباب الفاخر، المصباح المنير، لسان العرب، تاج العروس، جمهرة اللغة. عوضا عن ذلك، وردت اشتقاقات عديدة من مادة الذكر.

جاء في معجم اللغة العربية المعاصرة، على سبيل المثال: ذاكرة (مفرد)، صيغة المؤنث لفاعل ذَكَرَ[4]. وعن معنى ذَكَرَ يقول ابن فارس في معجم مقاييس اللّغة: ذكرت الشّيء، خلاف نسيته، ثمّ حمّل عليه الذّكر باللّسان[5].

ممّا سبق، يكون معنى كلمة «ذاكرة» هو استحضار عقلي لشيء ما تقوم به الأنثى، بمعنى أنها غير ناسية، حافظة له في ذهنها وتستطيع استرجاعه متى شاءت أي لا يغيب الأمر عن ذهنها.

وجاء في القرآن الكريم: «وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (الأحزاب، الآية 35).

وفي المفهوم الاصطلاحيّ، لم يتفق الباحثون على إيجاد تعريف محدد، أو حتى متقارب للذاكرة. لذلك تعددت التعريفات وتشابهت واختلفت حسب وجهة نظر صاحبها أو حسب المجال الذي استعملت فيه.

جاء في كتاب الشّفاء: «القوة الحافظة الذاكرة وهي قوة... تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة في المحسوسات الجزئيّة»[6]. وورد في معجم المصطلحات التربوية والنفسية: ويعنى بها (أي الذاكرة) تخزين المعلومات أو الاحتفاظ بها بشكل يجعلها متاحة للاسترجاع أو تذكرها بالصورة نفسها التي خزنت بها[7]. ونجد تعريفها في

المعجم الموسوعي في علم النفس، أن الذاكرة تعني: الاحتفاظ بمعلومات الماضي مع القدرة على تذكرها أو استخدامها"[8].

إذًا، الذّاكرة هي عملية معرفيه تعنى تخزين ما تم اكتسابه من معلومات ، بهدف استرجاعها عند الحاجة إليها بعد انقضاء فترة من الوقت قد تطول أو تقصر.

ولعلنا لا نبالغ إن قلنا إن كل جانب من جوانب سلوكنا وحياتنا اليومية، يتأثر بشكل أو بآخر بما نملك من قدرات على تذكر الأحداث والخبرات الماضية، فنحن نحتاج إلى الذاكرة بوصفها مطلباً أساسيًّا من مطالب الحياة والتعلم، وحماية الذات، من دون الذاكرة لا نستطيع أن نواجه الحاضر، أو أن نخطط للمستقبل استنادا إلى خبراتنا السابقة .

ثانيًا- ذاكرة المكان

يُصاغ العنصر المكانيّ بخيال المبدع، وأحلام يقظته، ممّا جعل جان توما، يتمسّك بالمكان بشكل واضح، فنقرأ في شعره إحالات مبكرة لأمكنة طفولته التي برزت بروح منقّحة على أبعاد إنسانيّة خصبة، يمتلك المكان «طاقة انبعاثيّة قادرة على تجاوز حدود الواقعيّة»[9]، فتحضر الحارات والسّاحات، بحنان وعشق مع غصّة واضحة، بوصفها شاهدًا على زمن طفولته، وكأنّ الشّاعر مقتنع بعدم رؤية هذه الأماكن المحبّبة على قلبه إلّا في أحلامه:

«خرجتِ الحاراتُ من الحارات بعد مغادرة أبنائها. كانت تجمعهم، تفرحُ بعجقتهم. منذ غادروا لبست وحدتَها، اعتزلت. دخلتْ عالمَ الصمت»[10]

تكشف ذاكرة الأمكنة عن انفعالات الكاتب الوجدانيّة، التي تستمدّ رؤاها من عالم الطّفولة، فتتنامى رغبته في معانقة المكان، ومحاولة إكسابه طابعًا عشقيًّا خالدًا. إنّها الأمكنة الّتي تربّى في أحضانها، ها هو اليوم يتوجّع لفراقها، ويعود في ذاكرته إليها، لتحيا نفسه حرّة في حالة فطرة وبساطة. فجعل من الحارات موضوع إلهامه لما توحي به من براءة وشاعريّة، وقد ألِف رؤيتها في طفولته؛ فباتت أفقر المعالم أقرب إلى نفسه من كلّ ما في الدّنيا، وذلك لشدّة تعلّقه بها. والإحساس بالحنين إليها يتوقّد عند الخوف من فقدان هذه الأمكنة والأشياء المحبوبة والمألوفة والنّاس. هو إحساس يخفي تبخيسًا للواقع المعيش وتعظيمًا متخيّلًا للماضي.

ويشكّل المكان في مقالات توما، نصًّا إشاريًّا، تتّحد فيه الطّبيعة بالإنسان، والأنا بالآخر، فتبرز الطّبيعة بوصفها بؤرة فاعلة، تؤجّج من تلقائيّة النّصّ، ومن رغبة الكاتب في البوح عن أفكاره الممتزجة بالذّاكرة الطّفولية، مستوحيًا المكان بكلّ طاقاته التّعبيريّة:

«لملمَتِ العصافيرُ أوكارَها ومضت. ما عادت حبّاتُ المطرِ تُسَرُّ بالهطول، إذ غادرتْ خدودُ اللاعبين الصغار الأرصفةَ، وما عادَتِ البراعمُ تتفتّح. أعيدوا الساحاتِ إلى أطفالها.

ارفعوا البيارقَ والقناديل. أوقدوا نارَ السهرة فقد عادَ السّهارْ «ت يحرز المشوارْ»[11].
إنّ الأديب يفتّش بين كلماته، عن الزّمن الضّائع، بعدما تغيّرت الحياة وتبدّلت الأحوال، من خلال أمكنة حاضرة في الذّاكرة، وتشكّل جزءًا من شخصيّته، في زمن تصرّم وانقضى؛ فنجده يشحن مكانه الطّفوليّ بقيم جماليّة، تبقى ماثلة في الوجدان، تتّحد فيها الذّكريات المتشظّية في الذّهن؛ لتشكّل مشهدًا مكانيًّا يشعّ بقصص الطّفولة، فينقل لنا، «جمال الصّور المحبوبة، المحفوظة منذ الطّفولة في الذّاكرة»[12]:
«لِمَ كلّما مررْتُ أمامَ بيتِنَا العتيقِ في تلك الأزقةِ شعرْتُ بأنَّ العالَمَ يتّسعُ، وبأنّ لا حدودَ بين «هنا» و«هناك»؟ ولِمَ كلّما خرجْتُ من هذه الأزقةِ إلى الشوارعِ الفسيحةِ ضاقَ العالمُ مساحةً؟!»[13].

توما طرابلسيّ، مينائيّ النّشأة، يعمد إلى أنسنة الأشياء، بعيدًا عن نمطيّة التّوظيف المكانيّ، فيروح يُفرغ شحنات من الشّوق والحنين في استذكار صورة هذه الأمكنة التي تشهد على مرور الدّهور، لا تفارق مخيّلته، إنّه يكشف عمق جراحه المقرونة بضيق شوارعه الحديثة الفسيحة، شوارع اتّسعت مساحة حجارتها، وضاقت رحابتها في النّفس، فيستسلم أمام مشاعره المجروحة والكئيبة والممزوجة بهموم الحاضر، وافتقاد الماضي، ويثبّت حنينه إليه في مخزن الذّكريات ويحتفظ به مع عودة أليمة إلى ذاته.
لقد جسّدت الصّور ارتباط الأديب الطّفوليّ بالمكان، ورغبته في معانقة رؤاه الحالمة، وذلك بإبداع صور حسيّة ذات ارتباطات ذهنيّة، تستفزّ الذّاكرة، وتمنحها دفقًا شعوريًّا متّسق العواطف وتبقى خبرات الأديب المنبعثة من مرحلة الطّفولة ذات تأثير واضح في شخصيّته، إذ إنّ الأحداث المتتابعة، تهزّ الوجدان، وتدفع الأديب إلى اتّخاذ «وجهات معيّنة، تقع على إنتاج ذي طابع ذاتيّ[14]، يقول: «أخبروني أنّ تلك التلّة، التي كانت جلول عنبها وتينها ملاعبنا في طفولتنا، قد تحوّلت إلى أبنية وفيلات. استعدت بفرح بعض طفولتي، ولم أقوَ على زيارة المربع الريفيّ القديم الذي افترشت ليلا سطحه تحت دالية العنب، ولم أقوَ على مواجهة عمران تلّة «الضهر»[15].
يمثّل هذا المقطع موقفًا من الذّاكرة أو الماضي، فيعود بنا إلى أمكنة الطّفولة والأحلام، ولا يقتصر هذا الماضي على ما يخصّ الأديب، ولكنّه يمثّل ما يخصّ الطّفولة بشكل عامّ، وببيان آخر أصبحت هذه التّجربة الذّاتيّة عامة لمقدرة الأديب في التّعبير، لذلك يعاني في هذا المقطع فقدان المكان وذاك الزمان. تأسيسًا على ذلك، فالمقطع يشكّل حنينًا جازمًا إلى الطّفولة. يميل الأديب المعاصر إلى هذه الظّاهرة، حيث يهرب من الحاضر، ويلتجئ إلى الماضي، فهو يبحث عن مفقود غاب عن المجتمع الإنسانيّ منذ مدّة طويلة،

ولهذا يعود إلى الطّفولة ليجد مفقوده ويتكلم معه ويبث الشّكوى إليه. وبهذا المنهج يلوذ توما من حاضره إلى ماضيه، ويتذوّق حلاوة الذّكريات السّابقة، ويقوم بإحياء الأمكنة الجميلة الغابرة.

ثالثًا- الحنين إلى الماضي

لعلّ جان توما مسكون بذاكرة تتفوّق على غيره من النّاس، لما يملكه من قدرة على استحضار مكوّنات هذه الذّاكرة بتفاصيلها الصّغيرة والدّقيقة؛ فيعيش داخل كلّ أديب طفل صغير، يمدّه بمخزون صوريّ وفير، من ماض يعيش على وقع أحداثه، مقرون بواقع وحاضر مأزوم. يقول في مقالة، «أمي»:

«واقفةٌ أنتِ، في كلّ حين، بلا دعوةٍ ولا استئذان، تهتمينَ بتفاصيلي، تضطربينَ، تصلِّينَ وتفرحينَ. لا أسأل كيفَ تحضرينَ؟! أعرفُ أنّكَ هنا؟ وأنَّ رتبةَ الغيابِ لا تقومُ إلّا بطقوسِ الحضورِ الدائم، وأنتِ، كما الذكرى، تَجْرينَ بلُطْفٍ في النَفَسِ والروح»[16].

على الرّغم من مرتبة الأمّ النّبيلة، ما كانت مكانتها في الأدب العربيّ على مرّ العصور السّالفة كما تنبغي، وفي هذه المقالة لجان توما، لمحة ذكيّة في تصويره للأمومة كمثال للتّضحية والنّبل والحنان، فطيفها يلاحقه في كلّ خطواته، وخاصّة في الظّروف القاسية والأيّام العصيبة، حيث يجد نفسه في حاجة إليها، لتواسيه في شدّته، وتؤنسه في غربته الزّمنيّة بعد أن رحلت.

هذه المقالة تدعونا إلى الاعتقاد بأنّ الطّفولة في خيال الأديب طريق طويل لا ينتهي أبدًا، وهو يراها عالم أفراحه وسعادته والكون معها ينبض بالحياة؛ إذ تكشف فيها ذاكرته عن حضور واضح لأحداث مخبّأة في العقل الباطن، إذ يظلّ الأديب «خلال عمليّة الإبداع في حالة ترقّب لما اختفى في عمق ذاكرته من صور، وتجارب، كي تظهر إلى السّطح من جديد، بفعل عمليّة التّداعي»[17]، فالذكريات لا تقتصر على الأمّ فالمرء يحنّ إلى أيامه القديمة، التي قضاها مع أهله وأحبائه، بكلّ ما تحمله تلك الذّكريات، لأنّها تعدّ جزءًا من ماضٍ عزيز يتذكّره دائمًا ويحنّ إليه. يقول:

«ما كان ليلي طويلًا، كما ليلُ هذه الأيام. سَحَرَتْنَا بعدَكِ الشاشاتُ والألوان، وكانت حكاياتُكِ السِّحْرَ والعِطْرَ وما فات»[18].

يقف الأديب، أمام مرآة الهروب من الواقع، والنّكوص إلى عوالم الطّفولة، والولوج إلى الملامح الحقيقيّة للنّفس البشريّة، كما يريدها الأديب، أو ينحو إليها عقله الباطن، وملكاته الدّاخليّة الدّفينة، في عالم بريء، مليء بالسّعادة والفرح والأحلام الورديّة المرسومة بحبر الآمال، وطباشير السّذاجة، يقابلها على الوجه الآخر، خلفيّة الواقع المرّ

الّذي يعيشه، ويعضّ بنواجذه القويّة، على وجدانه، فيخدش الرّوح الملتصقة.
وتصوّر الماضي على هذا النّحو، هو تحوّل من حياة الصّبا والذّكريات، إلى يأس وجمود وقتامة، وكأنّ الأديب، يهرب من واقع مزيّف، إلى خيال رومانسيّ؛ ليطوف بأنس، في عهد الطّفولة ورتابته وجماله الطّبيعيّ، ويستذكر، ما كان له من شأن وأثر؛ فقد كان رمزًا، لكلّ طيّب وجميل في حياته الماضية، وما يضمّ كلّ ذلك من حبّ ووفاء، وبما يمثّله في نظره، من عالم مثاليّ، غير أنّ الأديب، لا يستطيع إعادة الماضي، فهو يبحث عن الزّمن الضّائع المنصرم، ويفتّش عنه فيما يسترجعه ويرسمه خياله، وهي مجرّد أمنيات، فالضّيق من الحاضر، رحيل للماضي، والماضي يمثّل أشياء كثيرة، فيها حياة الهدوء، والفطرة المثاليّة والعالم الّذي يهرب إليه، عالم بسيط. من ثمّ يشعر بالاغتراب، في العالم الحديث، فهو دائم الضّيق، وهو المغترب عن الزّمن الرّاهن، وهو في سفر زاده فيه الخيال. يقول:
«كرجَ دولابُ الفرحِ، وتبعه الأطفال. أخذهم عازفُ المزمار ، كما تقول الحكاية، إلى مغارة مسحورة، لكنّ الأبوابَ لم تُغْلَقْ، لأنّ الطفولةَ مفتوحةٌ على المساحات والأمداء، ولا تقوى على الأسر. تكسرُ براءةُ الأطفالِ القيودَ بعكس الكبار الذين كبّلتهم مغرياتُ الدنيا وإن دوّى صراخُهم: «أعطني حريتي أطلق يديّ، إنني أعطيت ما استبقيت شيّ»[19].
واضح هنا التناص الذي استلّه توما من قصيدة الأطلال لإبراهيم ناجي، والتي تغنيها أمّ كلثوم.
هذا التّكثيف للماضي في حنينه، يدلّ على حرصه، على الاحتفاظ بحياته الماضية حيّة في القلب، في محاولة منه، لاستعادة الماضي، لينعكس على حاضره المؤلم؛ فالماضي أفضل من الحاضر، وأكثر أمنًا وطمأنينة؛ لأنّه أدركه وخبِر ما فيه، فلم يعد مجهولًا ومرتهنًا للأقدار. فقضيّة الزّمان، وتوالي الأيّام، وانقضاء العمر، وهجوم المشيب... كلّها أمور كانت ولا تزال تستأثر باهتمام الأدباء والشّعراء، و«غالبًا ما تتمثّل الغربة الزّمانيّة في الحنين إلى سالف الأزمان، وبالتّحديد إلى عهد الشّباب والصّبا والطّفولة، ذلك أنّ الإنسان لا يتحمّل مشاقّ الحياة، ولا يدرك معانيها الصّعبة، فتبدو له الطّفولة وبراءتها جميلة وادعة؛ فمن هذا المنطلق يمكننا القول بأنّ كلّ واحد منّا يعاني غربة زمانيّة باشتياقه إلى أيّام الطّفولة الحالمة»[20]. إلّا أنّ الشّعراء والأدباء تمكّنوا من بثّ لواعجهم وآلامهم الزّمنيّة في أدبهم وصوّروا هذا الحنين إلى الماضي أحسن تصوير. يقول:
«كانت الهناءة هنا، وفرح الأيّام في زمني السّلم والحرب. كيف استطاعوا محو الأسماء عن الأبواب؟ وكيف منعوا الحبيبات من الوقوف خلف السّتائر لإلقاء نظرة على عابر يمنح «طرف عينك غيرنا لكي يحسبوا أنّ الهوى حيث تنظر». كيف غيّروا الملامح الأليفة، وبدّلوا العادات والتّقاليد؟»[21].

إنّ استدعاء الأديب لتلك الأيام، لطفولته، جعل الذّاكرة أكثر إنتاجًا، وفاعليّة في مقالاته، هو حنين إلى زمن مفقود، ضاع مع عبور العمر، وتبدّل المكان، وهذا النّوع من الحنين يعبِّر عن ردّة فعل، أحدثتها قساوة الحاضر؛ فهو على الرّغم من عيشه حياة عاديّة في أعماله، واختلاطه بالمجتمع بصورة طبيعيّة، إلّا أنّ الحنين إلى الماضي كان يراوده باستمرار، ويلحّ عليه؛ فيعتصر الأديب، مرارة ذهاب براءة الأيّام في طفولته، و»يعاني الوحدة والانقطاع والغياب عن واقعه، فيبثّ شكواه، لما آلت إليه نفسه، علّه يجد مخرجًا من الحالة المسيطرة عليه، فيلجأ إلى استدعاء ذاكرته الطّفوليّة»[22]؛ ليجسّم شعوره الدّفين، أو يجسّد أحلامه النّفسيّة.

رابعًا- متعلّقات الطّفولة: الألعاب

يكثر في مقالات توما الحديث عن العفويّة والبساطة، وبثّ روح المغامرة، وهو مظهر من مظاهر الطّفولة السّاكنة في النّفس، لذلك يستخدم توما مفردات ذات صلة باستدعاء الطّفولة في شعره، إذ «تتجلّى ظاهرة العودة إلى الماضي عبر تمظهرات عديدة، ومتنوعة، ومن أبرز هذه التمظهرات اجتلاب التجربة لمعجم قادم من الذاكرة، بعضها يتجلى من خلال الطفولة نفسها، وبعضها يتحقق من خلال وصف تلك المرحلة»[23]. إذ يسعى الشاعر إلى توظيف الألعاب التي تنتمي إلى معجم الطفولة، يقول:

«غادرَ الاولادُ الحارات. تركوا ألعابَهم التي كانت قارورة أحلامهم. دارَتْ عجلاتُ درّاجاتهم الهوائيّة وأخذها عصفُ الرّيح»[24]. ويقول: «كذلك نواة المشمس كانت لعبة الحارات، مراهنة ولعبة وتجميعًا لكميّات كبيرة، وكم حفلت علب البسكويت والحلاوة وغيرها بأعداد كبيرة دليل الربح الوفير، ولم نفهم حتى اليوم سبب هذا العشق الممنوع لنَويات المشمش الساحرة؟!»[25].

مجرّد العودة إلى ذاكرة الطّفل، تجعل فرائص أديبنا، مضطربة قلقة خائفة مع التّسليم ببراءة الصّورة ونعومة ملامستها لقلبه، ذلك، أنّه سيعود إلى مرآة المرح والسّرور، تلك المرآة المنكسرة الّتي علاها غبار السّنين؛ ليمضي بعد وقفة الخوف، إلى الدّخول في عوالم الطّفولة، فيغيب الحاضر كلّيًّا، ويسلّم الأديب نفسه لذاكرته، ف «الإنسان خلال مراحل حياته، معرّض للتّهديد بطرق مختلفة، ولكي يحمي نفسه من هذا التّهديد، يلجأ إلى ميكانيزمات دفاعيّة، مثل التّبرير والإسقاط والتّعويض، وهدفه الأساسيّ، المحافظة على كيانه وأمانه النّفسيّ»[26]. هنا، يتحسّر أديبنا، على زمن الطّفولة الّذي رحل، ولم يبقَ منه إلّا الذّكريات، فيحنّ إلى ذلك الزّمن، حيث يقف أحيانًا، ليستحضر طفولته؛ كنوع من إسقاطات الذّات، وحنين إلى ماض فات. يقول أيضًا:

«كانت أعيننا تصبو إلى نواة (عجوة) الزيتون، كما إلى نواة (عجوة) المشمش. نعمل على

تجفيفها تحت أشعة الشمس، ونعمد إلى حفّ نواة الزيتون على الجدران المسنّنة لتدوير زاويتيها، ويظهر ثقبها من أوّلها إلى آخرها، وكنا نأتي بخيط الصيد لنصنع من الحبات المثقوبة سبحة للتسلية، أو إسوارة معصم، أو عقدا يزيّن الرقبة لمعرفتنا في طفولتنا أنّ الزيتون مبارك، وأنّه بمقام الذهب، فما نفع هذا الأخير إن بقي حبيس المناجم ولم ينزل معاصم الجميلات وأعناق الغادات؟!»[27].

ومعانقة الذّاكرة للماضي وذكرياته ناجمة عن رفض كلّيّ للواقع. «وفي مثل هذه الحال، تتكفئ الذّات إلى داخلها؛ حيث تتمحور قدرتها وحيويّتها، فتعود إلى الماضي البعيد لتبحث في ذكرياته عن صور البراءة وزمن الطّفولة»[28]. فعمليّة الإبداع في مستواها البنائيّ، عمليّة تعويض وحماية نفسيّة، من اعتمالات النّفس وثورتها، وكلّما طوى الإنسان جزءًا من سنيّ عمره، أحسّ بالوحدة والغربة الّتي تولّد الضّيق وعدم الارتياح، «ويدعو هذا القلق الملازم للأديب، الذّاكرةَ الطّفوليّة للظّهور على شكل نبضات كهربائيّة، تعيد للأديب توازنه، إذ بها، يهرب من الواقع المؤلم، إلى خيالات الطّفولة وأحداثها الّتي تمثّل لدى الفرد، جانبًا أصيلًا من جوانب شخصيّته، إذ تعني جماع الخبرات والتّجارب الّتي تشكّل وعي الإنسان وتحدّد قدرته، على التّعامل مع الحاضر الرّاهن»[29].

الذّاكرة الجمعيّة

يعدّ الأدب وسيطًا إبداعيًّا للتّعبير الواقعيّ أو الخياليّ عن الواقع والحاضر، وعن كلّ ما هو مستقبليّ أيضًا. وبهذا المعنى، هو تأسيس سرديّ للهويّة؛ وذلك لقدرته السردية على استعادة الماضي تلبية لحاجات الفرد والجمع الراهنة[30]. وفي ضوء هذا، يظهر أن الأدب والذاكرة يشتركان في الوظيفة الهوياتية، أي الانطلاق من الماضي لتأسيس هوية جمعية، والمحافظة عليها؛ للعبور بها نحو المستقبل.

وفي كتاب جان توما «كما الإعصار»، حضور قويّ للذّاكرة، سواء في بعدها الفرديّ أو الجمعيّ، ضمّ نصوصًا جمعيّة تسهم في التّأسيس لهويّة مدينة الميناء القوميّة والثّقافيّة—الحضاريّة، وإيصال قيم جمعيّة مشتركة. فالأدب وسيط من وسائط الذّاكرة، وله دور حاسم في تكوين الذّاكرة الحضاريّة. يقول توما:

«ثلاث عرائس غزَتْ طفولتنا، «عروس الزّعتر»، و«عروس اللّبنة»، و«عروس الزّيتون». زفّنا الأهل إليها لتفتيح الذّهن، وتوسيع المدارك، خاصّة إذا كانت مغلّفة بورق الصّحف. إلّا أنّ للزّيتون هيبته. يُجمع من السّهول المجاورة، لينزل في البيوت ممهورًا بمطرقة جرن الكبّة قبل أن يوضّب بالملح البحريّ من ملاحات «القلمون»، أو «أنفه»، في أوعية زجاجيّة؛ مونة ورفيق الفصول كلّها»[31].

يتذكّر توما طفولته، منطلقًا من واقع حقيقيّ معيش، كأنّه يبحث عن ذاته بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من خلال عرائس الزّيتون واللّبنة، مستحضرًا ذكريات خاصّة وعامّة؛ فهو ينطلقُ مِن النّاس وإليهم، يعبُّ مِن تراثِهِم ويتعمّقُ في أصالةِ وجودِهم، ليَكْتُبَ حقيقةَ ما رآه، وما وعته ذاكرته، بعبقريّةٍ منطلقُها الانتماءُ إلى واقعِ المكان، وبعاطفةٍ لُحمتها الإخلاص.
فنراه حين يتناول الأشخاص لا يميّز «في المهن أو في الطبقات الاجتماعية، فهو يتحدث عن البائع العادي الجوال، وصاحب المحل البسيط، كما يتحدث عن الدكتور والمهندس. الكل عنده ينضوي تحت طبقة واحدة، ألا وهي، طبقة الإنسان، فلكلّ مهنة قيمتها الخاصّة بها، وليست أهمّ أو أقلّ أهمّيّة من مهنة أخرى. كلّ اهتمامه ينصبّ على داخل الإنسان وعلاقته مع الآخرين، مركّزا على القيم الانسانية الثابتة، القائمة على الاحترام والتعاطف، كل في دوره ومهنته دون حواجز بينهم»[32]. فيصف الصياد البسيط "جورج جدعون"، يقول:
"كنت ألمحه حاملا تلك القصبة الطّويلة المنتهية بقطعة قماش سوداء، يلوح بها وسط أهزوجة يطلقها من فمه"[33]. ويستذكر الطبيب «جميل عكاري» بقوله:
«كنّا نلجأ إليه كلّما أوجعتنا الأيام، وما كنا نبحث، في لقاءاتنا، عمّا يوجعنا، بل كنّا نبحث في دفاتر الذّكريات عن أيام طفولتنا وشبابنا، قبل أن ينتقل إلى بلجيكا، وينهي دراسة الطب ليعود جراح شرايين بارعا كما تشهد له مستشفيات البلد»[34].
يستذكر جان توما الماضي، فيوثق سير أشخاص واقعيين من مجتمعه، وليس من صنع خياله، حيث إنه عايشهم، فيتجلّى السّرد الزّاخر بالمعاني والصّور والذّكريات، وكأنّه يمزج سيرته الذّاتيّة بسيرة المدينة وأناسها، فيتماهى مع البشر والحجر، فيما المعلومات المختصرة عن الشّخصيات، مثقلة بحمولات من العاطفة والإيجاز، فتظهر «عقدة الخطر والقلق من المستقبل»[35]، فيحاول أن يكتب لتظلَّ ذاكرته حيَّة، يحارب الخطر بسلاح الذّاكرة، فهو يبحث عن «الاستقرار النفسي في مرحلة تشبه القطار السريع: هموم وطنية تعكس زمنا مضطربا، وصوله الى مرحلة التقاعد التي تتسم عادة بالهدوء والاستقرار النفسي، وإذ بها، مرحلة ضياع واضطراب، وقلق على المصير، والشعور بفراغ داخلي أشبه بغربة في الوطن، فحاول ملأه بكل الوجوه والأمكنة التي احياها من مدينته»[36].
يمكن القول إنّ استذكار جان توما هو أكثر من تذكّر الماضي، فذاكرته في الأساس تعبير هوياتي لمجتمع مدينة الميناء، إذ إنّه لا يقوم بإعادة إحياء وبعث الماضي، بل يقوم بإعادة تشكيله في الزّمن الحاضر.

خاتمة

الإنسان يحنُّ بطبيعته، إلى المكان الّذي أبصر فيه النُّور، ونشأت فيه، ذكرياته الأولى، فالمكان، بعض من الذّات. ولقد حنّ توما إلى طفولته وأيّامه الزّاهرة، في ربوع مدينته؛ فهو يتوجّع للذّكريات الّتي مرّت، ولن يعود زمانها، ويتساءل عن إمكانيّة عودة ذلك الوقت، ويعرف سلفًا الجواب، فيتكلّم عن مجمل الأمكنة الجميلة، والأحداث التي جرت فيها، وقد ذهبت مع ذلك الماضي الجميل؛ ليحلّ مكانها، الزّمان الّذي لا يعرف الرّضا ولا الرّجاء، بل يلوّنه الحزن وضياع الأماني.

ارتسام مشاهد هذه الطفولة في ذاكرة الأديب جعلته يحنّ إلى تلك الأيّام. الإنسان، لا يتحمّل مشاقّ الحياة، ولا يدرك معانيها الصّعبة، فتبدو له الطّفولة وبراءتها، جميلة وادعة؛ فيسترجع لقطات من ماضيه، من خلال عرض مشاهد، للطّبيعة السّاحرة مرّة، ولذكريات الطّفولة ومراتعها مرّة أخرى، وينشغل بماضٍ، خبّأ فيه الزّمان أحداثًا، ما إن تهبّ الذّكريات لإحيائها وإعادتها إلى الوعي، حتّى تشغل الكيان كلّه.

وذكريات الطّفولة العالقة في وجدان أديبنا، تجعله يتمنّى، أن يعود إليه ذلك الزّمن، فتتنازع عواطفه، وتضغط على مناطق اللّاشعور في ذاته، ويحنّ إلى الطّفولة، بجميع مظاهرها وحالاتها المتوثّبة بين اللّهو واللّعب والمرح، فتطبع العفويّة كلماته.

يمكن القول إنّ مقالات جان توما تسهم في التّأسيس لهوية جمعية — حضارية، وما يرتبط بها من قيم مشتركة، فهي تعدّ وسيطًا ذاكريًّا مخزّنًا للهويّة الحضاريّة لمدينة الميناء، إضافة إلى أنّها تعدّ في الوقت ذاته، موضوعًا حضاريًّا للتذكّر الجمعيّ، فهو يسهم في التّأسيس لهوية ثقافية/ حضاريّة للمدينة التي ترعرع بها.

الحواشي

1– أديب وراوٍ، مواليد ميناء طرابلس 1955، أستاذ في الجامعات: اللبنانية، جامعة القديس يوسف، جامعة الجنان، سيّدة اللويزة والبلمند. له أكثر من خمسة عشر كتابًا في الأدب والنقد. (يعقوب، إميل، **موسوعة أدباء لبنان وشعرائه**، دار نوبيليس، بيروت، ط1، ص186)

2– سويف، مصطفى، **الأسس النّفسيّة للإبداع الفنّيّ في الشّعر خاصّة**، دار المعارف، القاهرة، ط3، لا تا، ص 81.

3– شحيد، جمال، **الذّاكرة في الرّواية العربيّة المعاصرة**، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، ط1، 2011م، ص 242.

4– عمر، أحمد مختار، **معجم مقاييس اللغة العربية المعاصرة**، عالم الكتب، القاهرة، 1/ 813.

5– هارون، عبد السّلام، **معجم مقاييس اللغة لابن فارس**، دار الفكر، القاهرة، 1979، 2/ 358.

6– ابن سينا، **الشّفاء، الفن السادس**، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1986م، ص 46.

7– شحاته، حسن والنّجّار، زينب، **معجم المصطلحات التربوية والنفسية**، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2003م، ص 188.

8– سيلامي، نوربير، **المعجم الموسوعي في علم النّفس**، تر وجيه أسعد، وزارة الثقافة، دمشق، 2001م، 3/ 1126.

9– باشلار، غاستون، **جماليّات المكان**، تر غالب هلسا، دار الجاحظ، بغداد، ط1، 1980م، ص 42.

10 – توما، جان، **كما الإعصار**، منشورات منتدى شاعر الكورة الخضراء عبد الله شحادة الثّقافي، بيروت، ط1، 2022م، ص 821 – 219

11– م. ن.، ص 219.

12– باشلار، غاستون، **شاعريّة أحلام اليقظة**، تر جورج أسعد، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط1، 1991م، ص 22.

13– **كما الإعصار**، ص 121.

14– أسعد، يوسف، **سيكولوجيّة الإبداع في الفن والأدب**، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ط1، 1986م، ص 7.

15– **كما الإعصار**، ص 112.

16– **م. ن.**، ص 121.

17– المجالي، جهاد، **دراسات في الإبداع الفنّيّ في الشّعر -رؤى النّقّاد العرب في ضوء علم النّفس الأدبيّ والنّقد الحديث**، دار الجنادريّة للنّشر، عمان، ط1، 2008م، ص 83– 84.

18– **كما الإعصار**، ص 121.

19– **م. ن.**، ص 218.

20– عدنان أشكوري، «ملامح الاغتراب في شعر أحمد الصّافي النّجفي»، ص 543.

21– **كما الإعصار**، ص 148.

22– عيد، رجا، **دراسة في لغة الشّعر: رؤية نقديّة**، دار المعارف، القاهرة، لا ط، 1979م، ص 25.

23– الرّواشدة، سامح، **الشّعر وذاكرة الطّفولة- دراسة في شعر محمّد لافي**، دار الكتاب الثّقافيّ، إربد، ط1، 2011م، ص 37.

24- **كما الإعصار**، ص 218.
25- م. ن.، ص 45.
26- العناني، حنان، **الصّحّة النّفسيّة للطّفل**، دار الفكر، الأردن، ط1، 2000م، ص 64.
27- **كما الإعصار**، ص 45.
28- Jung, Carl, Métamorphoses de l´âme et ses symbols, Genève, 1967, p. 172.
29- أبو زيد، نصر، «الذّاكرة المفقودة والبحث عن النّصّ»، **مجلّة فصول**، مجلّد 4، عدد1، 1983م، ص 200.
30- زهير سوكاح، «الأدب والذاكرة»، **مجلة دراجومان**، مج 4 ، العدد 6، 2016م، ص 143.
31- **كما الإعصار**، ص 45.
32- دالاتي، نيفريت، جان توما: جواز سفر حنين مهاجر ويراع الى كل الوجوه مسافر ... جان توما، الرسام الشاعري للميناء، موقع Aleph -Lam، 26- 1- 2021.
33- «الذّاكرة المفقودة والبحث عن النّصّ»، ص 200.
34- "الأدب والذاكرة"، ص 143
35- جان توما، كما الإعصار، ص 45.
36- موقع Aleph -Lam، مرجع سابق.

التجربة المعاشة خلال جائحة كورونا وتحفيز التطوع

دور المدرسة لأجل أصحاب الهمم

نوال خشان

طالبة دكتوراه

المستخلص: يتناول هذا المقال أهمية التجربة المعاشة خلال جائحة كورونا أو كوفيد –19، التي طرحت مفهوم المسؤولية الاجتماعية[1] بشكل قوي، وامكانية توظيف هذه التجربة في استحثاث التطوع بشكل عام ولصالح أصحاب الهمم بشكل خاص. تبرز مؤسسة المدرسة كمؤسسة ملائمة للقيام بهذا الدور على مستوى الصغار و الشباب اذ تتوفر فيها البيئة والأدوات المناسبة لوضع خطة عمل لتحفيز العمل التطوعي، تنفيذها وتقييمها وذلك بناء على مؤشرات ايجابية من خلال مراجعة أدبيات ودراسات مختلفة. الى أي مدى هناك حاجة لهذا الدور والى أي مدى باستطاعة مؤسسة المدرسة تأديته، هو ما يبحث حوله هذا المقال ويدعو الى دراسة جدوى لمبادرة مماثلة.

كلمات مفتاحية: العمل التطوعي، الادماج و المسؤولية الاجتماعية.

مقدمة:

«وأنت تحرّر نفسك بالاستعارات، فكِّر بغيركَ
مَنْ فقدوا حقَّهم في الكلام»

محمود درويش

لم نجد أبلغ من هذه الأبيات للتعبير عن قدر التحرر الكامن في قدرة الانسان على التعبير عن نفسه، وفي ذات الوقت عن القدر من الحاجة الى الأخذ بيد الفئات من المجتمع التي حرمت من القدرة أو الفرصة لذلك وان اختلفت الأسباب. تلك الفئات كثيرة، لكن هذا البحث يعنى بفئة خاصة جدا، هي أصحاب الهمم.

منذ أن بدأت جائحة كورونا تتالت التأثيرات على حياة الانسان على كافة المستويات: المستوى الاجتماعي، النفسي، والاقتصادي. كانت الجائحة الجامعة عبر مشاعر انسانية واحدة في مكان ما، وذلك على الرغم من اختلاف امكانيات التصدي لها لدى مختلف الأمم. ومما لا شك فيه أن المسؤولية الاجتماعية كانت القضية التي طرحتها جائحة الكورونا بشكل "فاقع" اذ أن "الهامش الرئيسي لاحتواء انتشار الوباء هو السلوك البشري، أي الاستعداد لممارسة "التباعد الاجتماعي". وبالتالي، فقد طلب صانعو السياسات وخبراء الصحة في جميع أنحاء العالم من سكانهم الحد من الاتصالات الاجتماعية واتباع توصيات ا‌لارمة بشأن النظافة والمسافة، ومناشدة المسؤولية الاجتماعية لمواطنيهم" (Bart–cher, Seitz, Siegloch, Slotwinski, & Wehrhofer, 2020). وان من أهم ما تميزت به تجربة جائحة الكورونا في علاقتها بالمسؤولية الاجتماعية هو التجرية المعاشة. ففي حين كان مجال التنمية الاجتماعية حافلا بشروحات عن أهمية المسؤولية الاجتماعية، حضرت تجربة معاشة لتختصر عشرات الكتب والمنشورات ولتقدم طرحا قويا لحاجة المجتمعات لتعزيز هذا المفهوم ضمن ثقافاتها.

ولا شك أن احدى أهم المساهمات الي يمكن تقديمها في مجال المسؤولية الاجتماعية هي في مجال تشجيع العمل التطوعي، الذي يؤمن التهيؤ بمخزون من الموارد البشرية الاضافية لمواجهة أي تغيير اجتماعي (Sumelius, Daniella, 2018) وذلك بشكل عام أو موجات أخرى من جائحة كورونا بشكل خاص. من وجهة نظر هذا البحث ان أصحاب الهمم هم أصحاب الأحقية في الافادة من تحفيز التطوع.

مبررات اختيار الموضوع

بدأت فكرة البحث خلال جائحة كورونا. كأم لثلاثة أبناء اختبرت مخاوف عدة رافقت هذه الجائحة، وكباحثة تنظر الى الأمور بعدسة مقارنة لم يكن ممكنا لدي تفادي التفكر بالقلق المضاعف لدى أمهات الأطفال من أصحاب الهمم والصعوبات التي تواجههم في ظل الجائحة. ان أصحاب الهمم وعائلاتهم هم في بحث لا يستكين عن فرص تسهل عملية الادماج، وان توفر هذه الفرص ليس بالأمر الهين لهم، وكذلك لواضعي السياسات والقائمين على تنفيذها ولو كان بمقدار أقل، انه تحد دائم. لكن حلول الجائحة سلبهم تلك الفرص وكان تحد لتحدياتهم.

تم استبدال التعليم الأكاديمي الحضوري بالتعليم عبر الانترنت، اذ كان التواصل عبر الانترنت من أقوى الوسائل التي ساعدت على كسر حواجز مختلفة. وأثبتت دراسات هدفت

الى تقييم العملية التعليمية بشكل عام أن التعلم عن بعد قد نجح خلال الجائحة على الرغم من أنه لم يستطع أن يكون بديلا عن التعلم وجها لوجه. ان ذلك يمثل بالنسبة لهذا الموضوع مؤشرا باتجاه امكانية تحفيز النشاطات التطوعية عبر الانترنت الى جانب أن وسيلة الانترنت ملائمة لفئة الشباب من المتطوعين. تجدر الاشارة الى أن هذا المقال لا يشجع على استبدال التفاعل وجها لوجه بالتفاعل عبر الانترنت، لكنه يدعو الى الافادة من وسيلة لها أثرها لدى الجيل الشاب، الذي تجذبه هذه الوسيلة كما أنه يتقن العمل بها. ومن جهة أخرى، في بعض الظروف، تكون هذه الوسيلة بمثابة «أضعف الايمان» الذي يجب التشبث به.

أهمية الموضوع

تكمن أهمية هذا الموضوع، الى جانب الآنية والراهنية، في جوانب عديدة نلخص أبرزها: الخصوصية التي تحملها التجربة المعاشة المشتركة لجائحة الكورونا، وهي ميزة تخدم تحفيز العمل التطوعي، والجهوزية والتهيؤ لأي موجات أخرى من الأمراض التي تفرض التباعد، أهمية تطوع صغار السن و الفئات الشابة، واشراك واحدة من أهم مؤسسات المجتمع المدني في المبادرة لتحفيز التطوع وبالتالي تعزيز مفهوم المسؤولية الاجتماعية.

أما بالنسبة للتجربة المشتركة فهي تشكل أحد أهم الميزات في العمل التطوعي الناجح والتي تدخل في أساس مفهوم دعم الأقران أي «Peer Support" لأنها تمكن المتطوع من فهم معاناة الشخص الذي يقدم له الدعم والمساعدة.

من جهة أخرى يشدد العمل التطوعي على ضرورة تحفيز صغار السن على التطوع لما في ذلك من فرصة لزرع وبناء تلك العادة في عمر مبكر. وتطرح عدة دراسات منها دراسة بعنوان : «تشجيع الطلاب الصغار على التطوع من خلال التسويق الاجتماعي» (Sumelius, Daniella, 2018) أهمية اشراك الفئة العمرية الشابة في النشاطات التطوعية اذ أن المتطوعين يعتبرون موارد اضافية للموظفين (مشار اليه في Marjovuo 2014). كما يطرح تقرير الأمم المتحدة (UNDP, 2021) تساؤلاته حول مساهمة فئة الشباب[2] في الاستجابة للجائحة والتعافي، وهي تساؤلات مطروحة بقوة.

كما أن للمؤسسات في استحثاث التطوع أثر مهم. ولا يخفى دور المؤسسة في التخطيط للتغيير الاجتماعي كما ورد في مقالة بعنوان : «التسويق الاجتماعي: مقاربة للتغيير الاجتماعي المخطط له» (Kotler & Zaltman, 1971) التي شددت على أهمية

الآلية mechanism ضمن ذلك الدور. يرى هذا البحث أن مؤسسة المدرسة يمكنها أن تلعب دورا فعالا في مجال تحفيز التطوع الذي يقع في صميم دورها التربوي والتعليمي. كما بينت دراسة (Sumelius, Daniella, 2018) أنه اذا كان هناك قدرة على استحثاث العمل التطوعي من خلال العمل فهناك قدرة على استحثاث العمل التطوعي من خلال المدرسة.

الاشكالية:

هناك ضرورة للمسارعة في الاستثمار في تجربة جائحة كورونا لتحفيز العمل التطوعي نظرا لما توفره من تجارب يمكن أن توظف في استحثاث التطوع، تتمثل بشكل أساسي في المعاناة المشتركة بين أفراد المجتمع. ينظر هذا النقاش الى مؤسسة المدرسة كمرشح أساسي لذلك فهي موطن الفئات الشابة وفئات الصغار ومركزا مهما لادماج أصحاب الهمم، كما أن تحفيز مفهوم المسؤولية الاجتماعية والعمل التطوعي يتوافق مع دورها التربوي والتعليمي معا. وهي، أي المدرسة، تملك البيئة والأدوات لوضع خطة عمل، تطبيقها، وتقييمها. بما أن التعلم عن بعد قد أثبت نجاحه الى حد مقبول خلال الجائحة فان ذلك وسيلة يمكن أن تستخدم في العمل التطوعي من خلال المدرسة وهي أداة تلائم الفئات العمرية الشابة التي تهتم بهذه الوسيلة وتتقنها كذلك. الى أي مدى هناك حاجة لهذا الدور والى أي مدى هو قابل، من الناحية النظرية، للتنفيذ هو ما يناقشه هذا المقال.

المفاهيم والنظريات الأساسية:

العمل التطوعي: «التطوع هو الوقت الذي يُمنح عن طيب خاطر للصالح العام وبدون مكاسب مالية» (Volunteering Australia, 2015) و"العمل التطوعي هو لبنة أساسية في المجتمع المدني. إنه يجلب أنبل تطلعات البشرية لتحقيق السلام والحرية والفرص والسلامة والعدالة لجميع الناس" كما يقدمه الإعلان العالمي للعمل التطوعي (The Univeral Declaration on Volunteering, 2001).

الادماج: توفير بيئة تعليمية أو ثقافية لأصحاب الهمم من الطلاب من خلفيات مختلفة وذات قدرات مختلفة أو اعاقات جسدية، للتعلم معًا في بيئة شاملة (Knowledge and Human Development Authority, 2017) .

المسؤولية الاجتماعية : بمعنى التصرف المسؤول لدى أفراد المجتمع من جهة، ومساهمة المؤسسات في الترويج لذلك والعمل ضمن المنطق نفسه في المجتمع الموجودة فيه. وهي مفهوم أخلاقي يقترح أن أي كيان، سواء كان منظّمةً أو فردًا، يقع على عاتقه العمل لمصلحة المجتمع. وعلى الرغم من وجود " تعريفات كثيرة ومتنوعة لمفهوم المسؤولية الاجتماعية للمؤسسة، حيث تختلف باختلاف وجهات النظر للباحثين و الدارسين حول تحديد مفهوم دقيق وواضح حول شكل هذه المسؤولية الاجتماعية"...و"لأنه لم يتم تعريف مفهوم المسؤولية الاجتماعية بشكل محدد وقاطع يكتسب بموجبه قوة إلزام قانونية وطنية أو دولية، لا تزال هذه المسؤولية في جوهرها أدبية ومعنوية" (لغويل و زمالي، 2016، صفحة 302 و 308).

التقنية المستعملة

تحليل البيانات الثانوية: وثائق رسمية، دراسات، مقالات، وغيرها.

صعوبات البحث:

- لأن الجائحة حدث جديد لا يوجد دراسات يمكن اعتبارها كافية أو وافية لقياس تفاعل أصحاب الهمم مع التعلم عبر الانترنت وبالتالي العمل التطوعي المرتبط بضوابط هذا النوع من التفاعل.

— هناك عدة دراسات أثبتت نجاح العملية التعليمية عبر الانترنت كما هي وجها لوجه الا أن هذا التحول المفاجىء يجعل هذا المجال في حاجة الى مزيد من الأبحاث والدراسات.

— الهدف الأساسي وموضوع الدراسة هم أشخاص لا يستطيعون التعبير عن أنفسهم بالشكل الكافي، ويكون استقاء المعلومات عنهم من المحيطين بهم والمتعاملين معهم.

دراسات سابقة

نورد تاليا آراء متصلة تساهم في تبلور نقطة انطلاق لموضوع النقاش المطروح:

في تقرير صادر عن الأمم المتحدة (UNDP, 2021) حول دعم العمل التطوعي للشباب والمشاركة في الاستجابة لـ COVID–19 ومرحلة التعافي بينت التالي:

— في مناقشة لأهمية دور الشباب في أوقات الأزمات تبين ان المتطوعين الشباب هم عنصر قوة يمكن الافادة منه بشكل خاص في مراحل التحضير والاستجابة والتعافي، اذ ان إطار عمل الأمم المتحدة للظروف الاجتماعية—الاقتصادية العاجلة يعترف بالدور

القيادي الذي يضطلع به المتطوعون (الشباب) في إشراك المجتمعات المهمشة ونشر المعلومات الدقيقة في المناطق النائية، دعم أنشطة تقديم الخدمات الصحية على نطاق واسع بالإضافة إلى دعم التدريب ومبادرات بناء القدرات وتعزيز الابتكار الاجتماعي وريادة الشباب. كما عرض برنامج الأمم المتحدة الإنمائي لاصدار "ما بعد التعافي: نحو عام 2030" بالإضافة الى مذكرة ارشادية بعنوان "الشباب الآن" التي تركز على الحاجة إلى الأنشطة المستمرة للتنمية المستدامة التي تمكن المتطوعين من تسريع التنفيذ.

— ان طبيعة أزمة كوفيد –19 مع حاجتها إلى التباعد الاجتماعي، تسرع الاستفادة من خدمات التطوع عبر الإنترنت، وتمكن المتطوعين من دعم المجتمعات عن بعد.

— من توصيات التقرير المذكور: تعزيز قدرات الشباب من خلال فرص التطوع، اشراك الشباب بشكل هادف كشركاء فعالين في جهود الاستجابة والتعافي، ودمج التطوع الشبابي في خطط الاستجابة والإنعاش الوطنية.

في دراسة حول التفاعل الاجتماعي وفعالية التعلم عبر الانترنت بعنوان : «التفاعل الاجتماعي وفعالية التعلم عبر الانترنت– دور وسيط في الحفاظ على المسافة الاجتماعية أثناء جائحة كوفيد –19 » (Baber, 2020) تبين التالي:

— ان فعالية التعلم عبر الإنترنت والجودة ونتائج التعلم ورضا الطلاب كانت محور العديد من الدراسات السابقة ولكن عندما كانت تلك البرامج والدورات التعليمية عبر الإنترنت مخطط لها ومصممة بالكامل للمتعلمين الذين يفضلون الانضمام عبر الإنترنت بدلاً من الانضمام التقليدي للفصول الدراسية. وان التحول المفاجئ إلى التعلم عبر الإنترنت أدى إلى فتح ملف النقاش بشأن استعداد المتعلمين وفعالية التعلم. ولقد ثبت أن التفاعل بين المتعلمين أنفسهم وبين المدرسين والمتعلمين، حيوي بالنسبة لهم في كل من البيئتين المتصلة بالإنترنت وغير المتصلة. في بيئة الإنترنت، يكون هذا التفاعل أكثر أهمية لأن المتعلمين يشعرون بالعزلة والبعد عن الوجود الاجتماعي لقاعة الدراسة. ومع ذلك، حتى الآن، كانت هذه العزلة مقصودة ومتوقعة في مجال التعلم عبر الإنترنت. أجبرت جائحة COVID–19 المؤسسات التعليمية في جميع أنحاء العالم على تعليق العمل الصفي ومواصلة أنشطة التعلم عبر الإنترنت. إنها المرة الأولى التي يواجه أكثر المدربين والمتعلمين مثل هذه البيئة. لذلك، فإنه يجب التحقيق في فعالية هذا التعلم المفاجئ عبر الإنترنت. وتضيف الدراسة أن التفاعل يشير إلى الإدراك النفسي الجسدي تجاه العملية الشاملة لبناء تبادل هام من الناحية التربوية للتواصل المستمر بين أكثر من شخصين.

ركزت العديد من الدراسات على تعزيز التفاعل في مختلف بيئات التعلم بين المدربين والمتعلمين (مشار اليه في Saba، 2000؛ Shin and Chin، 2004؛ Woo and Reeves، 2007). يلعب التفاعل دورًا ضروريًا في التعلم التعاوني؛ ومع ذلك، يمكن أيضًا للمتعلم الصامت أن يفيد المتعلمين عبر الإنترنت (مشار اليه في Shukor وآخرون، 2015). كما أن فرصة الشمولية والمساواة في التفاعل والمناقشات كانت جزءا حاسما في مجال التعليم العالي (مشار اليه في رايت وهورتا، 2018).

ان ذلك يدل على ان هناك خصوصية لظروف التفاعل عبر الانترنت التي تساوي بين أصحاب الهمم وغيرهم من المتعلمين تشكل مادة جديرة بمزيد من البحث للافادة منها في عملية الادماج. كما أن ذلك يعني أنه في حال عودة التعليم ليكون عبر الانترنت فان ايجاد نافذة من التفاعل الاجتماعي عبر المدرسة، في ظروف مماثلة، من خلال أي عمل تطوعي سوف يكون له أثر ايجابي على تفاعل أصحاب الهمم مع الخطط التعليمية الأخرى عبر المؤسسة نفسها. ليست المادة وحدها هي المهمة أو التلامذة وحدهم كذلك، بل انه ذلك الرابط بين المحتوى والمتلقي أي الطريقة التي يقدم يها المحتوى.

— كون منهج التعلم الإلكتروني فعال من حيث التكلفة ويركز على المتعلم، وهو تعلم مرن، في أي وقت وفي أي مكان، مما يناسب الجمهور العالمي (مشار اليه فيZhang et al.، 2004) وبرأي هذا البحث ان ذلك يسهل الأعمال التطوعية.

— يمكن أن تركز الأبحاث المستقبلية على فهم الأنشطة المختلفة التي يمكن أن تعزز التفاعل في بيئة الإنترنت. يجب أن يكون المعلمون مبدعين لتقديم موضوعات يمكن أن تساعد الطلاب على التفاعل مع بعضهم البعض والتعلم أيضًا في نفس الوقت. وفي رأي هذا البحث أن النشاط التطوعي قد يأتي ضمن هذه الخانة من الاضافة الابداعية للتفاعل بين الطلاب.

من جهة أخرى تشير مقالات مختلفة الى التالي:

— وجود تقنيات جديدة وقابلة للتكيف تضع التحديات الفريدة لأصحاب الهمم في الاعتبار، وتوفر صوتا لأولئك الذين ليس لديهم طرائق مفتوحة تمكنهم من المشاركة في الحياة. يعتبر الدمج من أكثر الممارسات المجتمعية قيمة، ويعد دمج أصحاب الهمم في المدارس وأماكن العمل أمرًا مهمًا بشكل خاص لزيادة فهم هذه الفئة وتسهيل مشاركتها. إن استخدام التكنولوجيا لمنح أصحاب الهمم فرصًا متساوية في الحصول على التعليم

والتوظيف يوفر لهم الدافع لعيش الحياة كعضو وظيفي بالكامل في المجتمع، حيث تمكنهم المشاركة وتجربة الحياة تمامًا مثل أي شخص آخر (Rubinger Filho, 2020).

— تزايد تسهيل امكانية الوصول الى الانترنت، بعد الوباء، من خلال ادخال التحسينات الى المواقع، مثل القدرة على ضبط حجم الخط والنص وألوان الخلفية وقراءة الصفحات وتحسين تطبيقات تحويل الكلام إلى نص بشكل كبير. قبل بضع سنوات فقط، كان هذا مجالًا للمواقع التي تستهدف أصحاب الهمم، ولكنه أصبح الآن أكثر انتشارًا (Sajwani, 2021).

ان ذلك مؤشر لضرورة الافادة من هذه الوسائل والبحث في كل الاتجاهات التي تساعد أصحاب الهمم على الادماج.

مناقشة وتحليل:

تملك مؤسسة المدرسة البيئة التربوية المناسبة والأدوات التي تسهل عليها وضع خطة متكاملة، تنفيذها، وتقييمها مشكلة بذلك وحدة متكاملة تمكنها من اختبار خطوة عملية تساهم في تعزيز مفهوم المسؤولية الاجتماعية والعمل التطوعي وذلك من خلال التالي:

— وجود الفئة المستهدفة، أي التلامذة من أصحاب الهمم، الموجودون بهدف الادماج. في هذه المؤسسة والتي يرافقها معرفة دقيقة بكل حالة ويوفر قاعد من البيانات العلمية الهامة من خلال أساليب تقييم مختلفة. يتم ذلك بهدف وضع الخطط التعليمية الخاصة بكل حالة كما هو الحال في كثير من المدارس[3] التي ينتمي اليها أصحاب الهمم. ان ذلك يوفر الخبرة في التعامل، قاعدة للانطلاق وجهوزية الموارد البشرية أي طاقم العمل. مثال: تشترط مؤسسة هيئة المعرفة والتنمية البشرية (KHDA) في الامارت وجود قسم خاص بالادماج في المدارس يقدم المتابعة والتقييم لجميع حالات أصحاب الهمم.

— يتوفر في المدارس جمهور كبير ينتمي لفئة صغار السن، المراهقين والشباب وهم الفئة الأنسب لزرع الحس التطوعي فيهم والبدء ببناء عادة التطوع. من المهم استقطاب الأطفال نحو الأعمال التطوعية ضمن اطر تربوية مناسبة اذ أن ذلك يغذي لديهم مسؤولية خدمة المجتمع وفي ذلك قيمة كبيرة لجهة إعدادهم وجذبهم للعمل الخيري وتنشئتهم لرفد المجتمع بسواعدهم في المستقبل (التونسي، 2016). كما ركزت دراسة حول الشباب بعنوان : «فوائد التطوع لدى الشباب المعرضين لخطر الاستبعاد الاجتماعي» على فوائد التطوع فيما يتعلق بدمجهم الاجتماعي ومشاركتهم في المجتمع كمواطنين فاعلين وأظهرت الأدلة أنه تم الحصول على هذه الفوائد في الواقع (Celeste Davila de Leon, Negueruela, & Sanchez-Izquierdo, 2020).

- تقدم معظم المدارس ضمن المناهج المتبعة مادة تعليمية ترتبط بالتثقيف الأخلاقي أو بالتربية المدنية، يمكنها أن تكون أداة تسويق لمبادرتها لدى جمهورها من التلامذة والمتطوعين. يمكن تضمين هذه المادة دروس حول المسؤولية الاجتماعية والمسؤولية المجتمعية وربطهما بموضوع التطوع ومختلف جوانب تجربة الكورونا. مثال عن هذه المواد الدراسية مادة التربية الأخلاقية Moral Education في الامارات أو مواد مرتبطة بالتربية المدنية في غيرها من البلدان.
- خلال تجربة جائحة الكورونا بنت معظم المدارس منصاتها الخاصة التي توفر المحتوى عبر الانترنت بشكل سهل، التفاعل، تسجيل الحصص المدرسية وبالتالي امكانية التقييم بشكل أعمق من خلال طاقم عمل متخصص وأثبتت بمعظمها نجاحها من جهة التقنيات. نذكر هنا دراسة (Community and Development Authority, 2021) في الامارات هدفت الى القياس النوعي لجودة التعليم عن بعد لأصحاب الهمم للعام الدراسي 2020–2021 قامت بها وزارة التنمية والمجتمع في مراكز أصحاب الهمم، كشفت أن نسبة الجودة تتراوح بين 87.1%–95.6 %. شملت هذه الدراسة 204 من المعلمين، واتبعت 38 من المعايير المدرجة في المقياس ضمن المجالات الرئيسية التالية: تقنيات التعليم عن بعد، بيئة التعليم الافتراضية، التقييم والنتيجة، الخطط التعليمية، المتابعة مع الأسرة، والتحضير الافتراضي.
- لدى كثير من المدارس ناد للمتطوعين من تلامذتها يسعى لوضع برامج ونشاطات مختلفة. يقترح هذا الموضوع الأنشطة التي يمكن للمدرسة تجربتها تحت اشراف فريق عمل مؤهل لذلك. مثال: برنامج صديق عبر الانترنت online pal تيمنا ببرنامجpen pal ، قراءة قصة (وقت النوم) بواسطة تلامذة يتميزون بقراءة القصص، وذلك بناء على قصص هادفة مختارة من المشرفين. ان ذلك يوطد العلاقة بين التلامذة من أصحاب الهمم وغيرهم من التلامذة في البيئة التي تستهدف ادماج أصحاب الهمم، يعزز شعورهم بالانتماء لهذه المؤسسة الذين يلتقون بأصدقاءهم فيها (والذين يتفاعلون معهم بشكل اضافي عبر الانترنت)، ويحفز تفاعلهم مع البرامج التعليمية المعطاة وهو الغاية الأساسية من وجودهم في المدرسة. اضافة الى امكانية تقديم مساعدة في الواجبات المنزلية، شرح ارشادات حول بعض الاجراءات الخاصة بتسهيل تنقلهم وتعاطيهم مع البيئة المحيطة، محادثات متنوعة بحسب المستوى التعليمي وتقييم المشرفين للحالة. كون التلامذة من أصحاب الهمم يتواجدون مع زملائهم في نفس المكان فان التطوع يمكن من بناء علاقات صداقة بين أصحاب الهمم من التلامذة وغيرهم يمكن لها أن تستمر مع الوقت.

– يمكن للمدرسة أن تراقب العملية التطوعية وتتأكد من اتمام هذه العملية في بيئة مناسبة للأعمار الشابة وذلك يزكي موضوع التطوع عبر منصة المدرسة. ففي حين أن مشاركة المتطوعين الشباب في حالات الأزمات أمر بالغ الأهمية بالفعل، يجب التأكيد بشكل أكبر على أهمية ضمان بيئة آمنة للمتطوعين (UNDP, 2021). ومن هنا فاننا نؤكد على أهمية كون المدرسة قادرة على المراقبة والتحكم في كل مراحل العملية التطوعية التي تقدمها.

– توفر هذه المبادرة من قبل مؤسسة المدرسة توجيه اختيار النشاط أو العمل التطوعي لدى المتطوعين الى المجال المرتبط بتجربة الجائحة التي كان أصحاب الهمم من أكثر الفئات التي عانت خلالها. وذلك أمر مهم لأن نطاق الاختيار واسع في العمل التطوعي، وقد لا يمتلك المتطوع المعرفة الكافية لاختيار مجال تطوع مناسب، لكن فئة أصحاب الهمم هم من الأكثر حاجة لذلك (Sumelius, Daniella, 2018).

– أهمية التجربة المشتركة لدى المتطوعين والفئة المتلقية للعمل التطوعي، التي تسهل فهم المعاناة من خلال معايشة التجربة نفسها. مكنتنا الجائحة من مشاركة تفاصيل كثيرة يعيشها أصحاب الهمم. ان المعاناة وصلت حد أن يكون الانسان غير قادر على معانقة من يحب، من يشعر بالأمان معهم، وبكلمات أخرى من يحتاج منهم تعاطفا. وهو وان اختلفت الأسباب، تفصيل يواجه الكثير من أطفال أصحاب الهمم في مواقف كثيرة من حياتهم اليومية. هناك أثر مهم للتجربة المشتركة في العمل التطوعي فهي تشكل القاعدة الأساسية التي يقوم عليها مفهوم "دعم الأقران" أو "Peer Support" والذي يعرف بأنه "أي تفاعل بشري يناقش فيه الأفراد الذين هم في وضع حياة مماثل تجاربهم الخاصة" (مشار اليه في Puumlainen and RIssanen 2016;Mikkonen 2009) كما ورد في دراسة (Sumelius, Daniella, 2018).

– ان استحثاث التطوع عند صغار العمر مهم جدا. وكما ذكر آنفا ان العمل التطوعي يحث على بناء عادة التطوع عند الصغار، مما يعطي أهمية لتحفيز العمل التطوعي على هذا المستوى. في الدراسة التي ذكرت آنفا، هدفت الى البحث في كيفية تشجيع الطلاب على التطوع، عبر التسويق الاجتماعي، تبين ان الاهتمام وأهمية التطوع يتزايدان معا الا أن الفئة الشابة من الطلاب لا تشارك في النشاطات بنفس القدر مثل المجموعات الديموغرافية الأخرى وأظهرت النتائج أن الطلاب الصغار مدفوعون بدوافع الإيثار للتطوع للكنهم يفتقرون إلى المبادرة الذاتية للتصرف بناء على دوافعهم (Sumelius, Daniella, 2018). كما بينت الدراسة نفسها أنه اذا كان هناك قدرة على استحثاث العمل التطوعي من خلال العمل فهناك قدرة على استحثاث العمل التطوعي من خلال المدرسة.

الخاتمة

هدف هذا الموضوع الى الدعوة الى دراسة جدوى حول اشراك مؤسسة المدرسة والمبادرة في تحفيز التطوع لأجل اصحاب الهمم بشكل خاص وباقي الفئات بشكل عام، وذلك لملاءمة هذه المؤسسة لهذه المهمة من جوانب عدة ولوجود نقاط قوة فيها تؤشر نظريا الى امكانية نجاح المبادرة المقترحة وتقديم تجربة متكاملة. اذ أنه من الضروري أن نشرع بالبناء على التجارب التي مررنا بها خلال الجائحة لتشجيع التطوع، خصوصا أن ذاكرة الانسان تسقط بسرعة التجارب التي لم تحدث أثرا مباشرا أو بالأحرى خسارة مباشرة له فالمعاناة التي تمر بمحاذاتنا تختلف عن المعاناة التي تقصدنا. وذلك أمر يتطلب انعاش الذاكرة بشأن تلك التجارب بشكل دائم لاستثماره في تحفيز التطوع للإفادة منه حاليا وتحسبا لأي موجات أخرى في المستقبل وخصوصا بالنسبة للبلاد التي تتجه سياساتها نحو تبني قضايا اجتماعية، اذ عليها أن تكون جاهزة بمخزون من المتطوعين.

بناء على ذلك فانه من الضروري اعادة دراسة التجربة والبحث عن التفاصيل التي تحفز تفاعل أصحاب الهمم مع المحتوى عبر الانترنت، البحث عن خصائص يمكن التركيز عليها، استقطاب المزيد من المتطوعين بناء على التجربة المعاشة، البحث عن قصص نجاحات من خلال التعليم عبر الانترنت استكشاف أي تفصيلات تقنية كانت قد لاءمت أصحاب الهمم، حث المدارس على المبادرة لتقديم تجارب في مجال تحفيز العمل التطوعي، والتركيز على تعزيز الثقافة التي تقدر انجازات الفريق أكثر من النجاحات الفردية.

المراجع :

Abbas Sajwani. .(2021) How technology is driving People of Determination to new heights.

Alina Kristin Bartcher ,Sebastian Seitz ,Sebastain Siegloch ,Michaela Slotwinski, و ,Nils Wehrhofer. (2020) The Role of Social Capital in the Spread of Covid-19. voxeu.org.

Community and Development Authority.(2021) https://wam.ae/en/details/1395302962480.

Global Issues : Youth. تم الاسترداد من .(2022) United Nations: https://www.un.org/en/global-issues/youth

Hasnan Baber. .(2020) Social interaction and effectiveness of the online learning -A moderating role of maintaining social distance during the pandemic COVID -19. Emerald Insight.

Jose Rubinger Filho. .(2020) Here's how new technologies are empowering people

of determination in the UAE. Gulf Business.
Knowledge and Human Development Authority. .(2017) Dubai Inclusive Education Policy Framework.
Maria Celeste Davila de Leon ،Mercedes Negueruela و ،Macarena Sanchez-Izquierdo. .(2020) Benefits of Volunteering in Young People at Risk of Social Exclusion. Irish Journal of Applied Social Studies.
P. Kotler & Gerald Zaltman. .(1971) Social Marketing : An Approach to planned social change. Journal of Marketing.
Sumelius, Daniella. .(2018) Encouraging young students to volunteer through Social Marketing. Helsinki University.
The Univeral Declaration on Volunteering.) January, 2001).تم الاسترداد من International Association for Volunteer Effort: https://www.iave.org/advocacy/the-universal-declaration-on-volunteering/
UNDP. 24) June, 2021). Youth Volunteering: Supporting Young People's Engagement in Covid-19 Response and Recovery. تم الاسترداد من UN Volunteers: https://www.unv.org/publications/youth-volunteering-supporting-young-peoples-engagement-covid-19-response-and-recovery
Volunteering Australia. 23) July, 2015). Volunteering Australia Project:The Review of the Definition of Volunteering. تم الاسترداد من Volunteering Australia: https://www.volunteeringaustralia.org/wp-content/uploads/Definition-of-Volunteering-27-July-20151.pdf

سميرة لغويل، و نوال زمالي. (2016). مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية.

كبيرة التونسي. (2016). متطوعون صغار على درب الكبار. الاتحاد.

الهوامش

1- غالبا ما يتم الخلط بين مفهومي المسؤولية الاجتماعية والمسؤولية المجتمعية. يعتمد هذا البحث مفهوم المسؤولية الاجتماعية بما هي التصرف المسؤول لدى أفراد المجتمع من جهة، ولدى المؤسسات من خلال المساهمة في تنمية هذا الحس من جهة أخرى.

2- بحسب الأمم المتحدة فان الفئة العمرية «الشباب» تعرف بالأشخاص الذين تتراوح أعمارهم بين 15 و 24 عامًا (Global Issues : Youth, 2022).

3- تكون هذه المدارس بمعظمها مكلفة نوعا ما، ولكن في الجانب الايجابي من ذلك هو يتيح الفرصة لوجود دائرة خاصة بمتابعة أصحاب الهمم.

" المجتمع الجديد " في فكر ناصيف نصار[1]

شادي الطبر

باحث وطالب دكتوراه في الجامعة اللبنانية — قسم الفلسفة

* **فحوى المقال :**

نطرح في هذا المقال إشكالية مُصطلح "المجتمع الجديد" في فكر ناصيف نصار الفلسفي، محاولين تحديد ماهيته أو هويته المتمثلة في قيمه العُليا أي خصائصه الأساسية التي تُميّزه عن المجتمع التقليدي في العالم العربي. وعلى هذا الأساس، ينتهي بنا هذا المقال إلى وسم "المجتمع الجديد" لدى ناصيف نصار بأربعة مناحي قيميّة أساسية متكاملة هي: 1) الوطنية، 2) العقلانية — العلمية، 3) العلمانية، 4) والديمقراطية — الليبرالية — التكافُلية.

* * *

في سياق مسعاه الفكري إلى إطلاق النهضة الثانية في العالم العربي، دعا الفيلسوف ناصيف نصار في كتابه الأول باللغة العربية سنة 1970 والمعنون "نحو مجتمع جديد: مقدّمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي" إلى استبدال المجتمع التقليدي الموسوم بالطائفية والعائلية والقبلية بمجتمع آخر جديد حدّد له ماهيته وطبيعته ومرتكزاته الفلسفية.[2]

ومنذ ذلك الحين، لم يغادر ناصيف نصار هذا الهَمّ الساكن فيه والذي رافق معظم مؤلفاته المنشورة التي كشفت لنا تباعاً صورة ووجه "المجتمع الجديد" كمثال أعلى فلسفي يعرضه على بساط البحث أمام العقل العربي عموماً واللبناني خصوصاً.

لذلك، كان من الضروري بالنسبة إلينا كشف النقاب بأسلوب واضح ومبسَّط وموجز نسبياً عن هذا « المجتمع الجديد » كما

يعقله ويراه ناصيف نصّار عبر إظهار الرؤية الفلسفية إليه وهويته الخاصة التي تميّزه عن سواه من المجتمعات التقليدية المعروفة تاريخياً بتمركزها حول الدين والعائلة وممارستها الإستبداد والتمييز السلبي داخلها بين فرد وآخر تبعاً للمعتقد الديني أو الولاء السياسي أو الانتماء الإتني ...

ولكن قبل الوصول إلى الإشكالية الأساسية المطروحة في هذا المقال، لا بدّ لنا من التوقف عند منطلقات فلسفية اساسية تطبع نظرة ناصيف نصار إلى "المجتمع الجديد" وتحدد لها مضمونها وآفاقها وهي:

أولاً: الإنسان كائن إجتماعي أصيل

يعرّف ناصيف نصار فلسفياً الإنسان بأنه « كائن إجتماعي يمارس إجتماعيّته وفقاً لعلاقات الجدليّة بين الفرد والجماعة، بالمعنى الواسع لهذه الكلمة (أي كلمة "جماعة")،...".[3]

وعلى هذا الأساس، ينظر ناصيف نصار إلى الإنسان ككائن يجمع في طبيعته وصفته الأصلية ما بين الفرد من جهة والعضو المحكوم بالانتماء عضوياً إلى وجود إجتماعي (أي مجتمع) خاص ينتسب من خلاله إلى الأسرة البشرية الجامعة والشاملة كونياً.[4]

ثانياً: الوجود الاجتماعي للإنسان مركّب من كيانات متعددة متفاوتة الإتساع والأهمية

يُصرّح ناصيف نصار في متن نصّ منشور له بأن « إجتماعيّة كل فرد من أفراد البشر لا تلقى به في خِضَمّ البشرية بأسرها بصورة مباشرة، بل تجعله يشعر بوحدة المصير البشري بواسطة مُتَّحَدات (جمع مُتَّحَدْ أي كيان إجتماعي قائم بذاته) مُتَدَرِّجة إتّساعاً حتى البشرية بأسرها،...[5]

وهذا ما يُسْتَدَلّ منه مباشرةً بأن ناصيف نصّار يجعل من الوجود الاجتماعي للإنسان مُرَكّباً من سلسلة كيانات أو مُتّحَدات متفاوتة الحجم والإتساع والأهمية، والتي تتدرّج صعوداً من العائلة وصولاً إلى الأسرة الإنسانية الشاملة كونياً مروراً بالمجتمع الوطني أو المجتمع — الدولة.[6]

والجدير بالتنويه أن ناصيف نصّار قد فرّق المُتّحَد أو الكيان الاجتماعي عن بقية الجماعات الجزئية من الأفراد المجتمعي مطلقاً عليه مُصْطَلَح "المجتمع" الشائع،[7] ومُعَرِّفاً إياه بأنه "واقع (إجتماعي) كُليّ يشمل جميع الأشكال الاجتماعية (عائلة، قرية، مدينة ، المجتمع — الأمة، المجتمع الوطني أي الشعب،...)، فهو أكبر من الجماعات (الجزئية) وأغنى وأتمّ وأقوى. إنه الواقع البشري الذي يؤلّف بأفراده وجماعاته، على اختلاف أنواعها وأدوارها،

كلاً واحداً مترابطاً يعمل على تأمين حياته وإزدهارها بصورة مستمرة في إطار جغرافي معيَّن. هذا التعريف ينطبق أحسن ما ينطبق على المجتمع — الأمة لكنه ينطبق أيضاً على العائلة والقرية والمدينة، كما ينطبق على كيانات أوسع على العائلة والقرية والمدينة، كما ينطبق على كيانات أوسع من الأمة ...».[8] وهكذا، يتميّز المجتمع لدى نصار عن الجماعة الجزئية بأنه كليّ الأبعاد (أي شامل)، مما يجعل منه كياناً إجتماعياً قائماً في ذاته (ولو نسبياً)، ويستوعب في داخله الأفراد وما يُشكّلونه من جماعات وفئات جزئية ، فيعلوهم ويعلوها جميعاً.[9]

ثالثاً: "المجتمع" لدى ناصيف نصار على صورة المثال الأعلى الذي يُريده للإنسان — الشخص فيه

إنطلاقاً من نظرته الفلسفية إلى الإنسان ككائن إجتماعي أصيل، لا يرضى ناصيف نصار أي إنفكاك في المسار والغاية بين الإنسان كشخص ومجتمع، بل يُصرّ على أن يأتي "المجتمع الجديد" لديه خاضعاً للقيم الأساسية عينها التي يتطلّع إلى تحقيقها في حالة الإنسان — الشخص ومنسجماً معها، وأركانها الأساسية هي الحرية، والمساواة في الكرامة، وسيادة العقل أي "العقلانية"، وإعتماد معيار الكفاءة.[10]

وإنطلاقاً مما تقدّم، نستعرض بإيجاز أبرز المزايا الفلسفية التي تطبع مجتمع ناصيف نصار الجديد محاولين أن ننتهي من خلال ذلك إلى معالجة الإشكالية الأساسية لهذا المقال ألا وهي رسم صورة وهوية هذا " المجتمع الجديد" في فكر ناصيف نصار.

أما أبرز مزايا « المجتمع الجديد » عند ناصيف نصار فهي :

1- "المجتمع الجديد" هو مجتمع وطني جامع

رغم إعترافه الواضح والصريح بتعدد الكيانات الاجتماعية التي يتشكّل منها الإنتماء المجتمعي للإنسان، يبقى ناصيف نصار منحازاً بكليته إلى "المجتمع الوطني" بوصفه الكيان المرجعي الأساسي الذي يعترف له بصفة "المجتمع السياسي المستقل "، والذي يتقدم على حساب سائر الكيانات الاجتماعية الأخرى المفتقرة كل منها إلى الإستقلال الناجز أي السيادة، والى الإستيعاب الشامل للمواطنين كافةً ضمن الدولة الواحدة.[11]

وهكذا، لا يسوّغ ناصف نصار فلسفياً تأسيس الدولة الحديثة أياً كانت قيمها العُليا إلا على أساس مجتمع وطني مُتعيّن في الزمان (أي التاريخ) والمكان (أي الأرض) لكي تتولّى تشكيله وإدارته وتطويره .[12]

أما مفهوم "المجتمع الوطني" الذي يُطلق عليه ناصيف نصار حصراً مُصطلح "الشعب"،[13] فإنه المجتمع — الدولة المستوعب لسائر مواطنيها دون إستثناء،[14] والمتمركز حول مفهوم الوطن الجامع،[15] والذي يستمدّ لُحمته من الإشتراك في عناصر موضوعية عدة (مادية ومعنوية) أبرزها وحدة الأرض،[16] والتاريخ،[17] وإرادة العيش والمصير معاً،[18] تليها وحدة الإنتماء إلى الدولة الوطنية(بحال تحققها)،[19] ثم وحدة اللغة (بحال توافرها).[20]
والجدير ذكره بأن ناصيف نصار لم يدمج كلياً بين "المجتمع — الدولة" أو "المجتمع الوطني" (أي «الشعب») من جهة ، و«الأمة» أو « المجتمع القومي» (أي القومية) من جهة أخرى، بدليل أنه سوَّغ صراحةً إمكانية تشكُّل المجتمع الوطني الواحد من عدة كيانات قومية مستقلة نسبياً، أي من أُمَمْ متعددة تشترك معاً في تكوين دولة وطنية واحدة ، أي ما يُسمّى "المجتمع الفوق — القوميات» .[21]
لكن ذلك لا يمنع بعض الباحثين من الإستنتاج المباشر وبما لا يقبل الشك أو الإجتهاد بأن ناصيف نصار يبقى متطلعاً فلسفياً بكل عزم ووضوح إلى إتمام الوحدة القومية داخل المجتمع الوطني الواحد، بما يؤول من خلال ذلك في النهاية إلى تحقيق التطابق ما بين "الشعب" (أي المجتمع الوطني) و"الأمة" (أي المجتمع القومي).[22] علماً بأن ناصيف نصار ميّال في منطلقاته الفلسفية إلى تغليب الكيانات المجتمعية والسياسية الأوسع نطاقاً وإستيعاباً على حساب تلك الأضيق منها،[23] بدليل إستحسانه لمشروع الكونية العالمية ممثلةً بالدولة الأُممية الواحدة التي تجمع ما بين سائر المجتمعات الوطنية على أساس العدالة والمساواة.[24] وهذا ما يُعبّر عنه صراحةً ناصيف نصار إذ يكتب ما حرفيته : "فما دامت الدولة هي الدولة، فإن التوحيد السياسي الحقيقي للعالم يمرّ عبر إلغاء الدول المتعددة في العالم كدول مستقلة ، وتكوين دولة واحدة، إتحادية على الأرجح، تضم شعوب العالم كلها تحت سلطة حاكم أعلى واحد... إنها لفكرة كبيرة دون شك، ...».[25]

ويبقى أن نوضح ههنا بأن ناصيف نصار لا يعتبر المجتمع الوطني المنشود مُحقَّقاً إلا بتكامله مع مزايا أخرى أساسية فيه وأهمها أن يكون في الوقت عينه عقلانياً، وعلمانياً، وديموقراطياً — ليبرالياً في الوقت عينه.[26] وهذا ما سنُفصّله أدناه بشيء من الإختصار.

2- "المجتمع الجديد" هو مجتمع عقلاني — علمي

يُعطي ناصيف نصار مجتمعه الجديد سِمَة ثانية أساسية تُكمّل السِمَة الأولى الوطنية وهي "العقلانية" التي تتمركز حول "العقل" كجهاز مركزي للمعرفة مُطلقاً عليها أحياناً

إختزالاً مُصطلح "العلميّة" (أي علميّة المجتمع الجديد).[27] لذلك، من المهم بمكان أن نستذكر بأن ناصيف نصار يحدد مباشرةً وصراحةً مفهومه للعقل بأنه " قدرتنا على المعرفة النظرية والعملية بطريق المنطق".[28]

وإنطلاقاً مما تقدم، يجد ناصيف نصار بأن المجتمع الجديد الوطني مدعوّ أيضاً في الوقت عينه إلى الإعتراف بسلطة "العقل" مُصرّحاً بأن "العقل هو صاحب السلطة المعرفية (في المجتمع الجديد)...".[29] وهذا يعني حسب شروحات ناصيف نصار نفسه — والمؤيَّدة من قارئيه ودارسيه من الباحثين — بأن المجتمع الجديد متلازم مع إعتماد العقل كمرجع معرفيّ أعلى له في تقرير الحقيقة ولو نسبيةً وإعلانها،[30] كما في تدبير وإدارة شؤونه العامة (أي سياسته).[31] والجدير ذكره هنا بأن ناصيف نصار لا يفصل جذرياً بين المجتمع الجديد والمصادر المعرفية الأخرى غير العقل (مثل الدين والمعتقد والإيديولوجيا...)، بل يحصر صلاحيتها الاجتماعية داخل المساحات والميادين التي لا يطالها منهاج العقل المنطقي.[32]

وفي مزيد من البيان، نستمدّ من نصوص ناصيف نصار أبرز الموجبات التي تُلقيها العقلانية — العلمية على المجتمع الجديد وهي :

أ— بلورة ثقافة مجتمعية جديدة تتمركز حول المنهجية العلمية التي تتوسل العقل والموضوعية طريقاً لتحرير الأحكام الأخلاقية والتربوية من هيمنة المسلّمات الذاتية (أي الدين والعادات والموروثات والتقاليد ...).[33]

ب— الإنتقال بالعائلة من النمط التقليدي (الذكوري والبطريركي والواسع الإطار) الموروث من المجتمع الطائفي — القبلي — الإقطاعي إلى نمط جديد تميّزه مفاهيم الحرية والمسؤولية والإنفتاح.[34]

ج— إخضاع سياسة المجتمع للمنهج العلمي القائم على أساس ربط التفكير والموقف السياسي مباشرةً بالمُعطيات الموضوعية المستمدّة من الواقع العيني بعيداً عن الإعتقادات الذاتية والأحكام الشخصانية.[35]

د— حفظ إستقلالية سلطة "العقل" ممثلةً بالفلاسفة والباحثين والعلماء عن سلطات المجتمع الأخرى من سياسية ودينية وسواها ، بالتلازم مع محاسبة السلطة السياسية أمامها وليس العكس.[36]

هـ— إعتماد التخطيط الشامل في مجالات التنمية والإنتاج الإقتصادي والتربية والتعليم.[37]

و— تعديل البنية الإقتصادية للمجتمع بإتجاه فرض سيطرة القطاعات الإنتاجية وعلى رأسها الصناعة والزراعة المُصَنَّعة.[38]

ولكن ناصيف نصار لا يترك سلطة العقل في مجتمعه الجديد على إطلاقها، بل يضع لها حدوداً صارمة لا يُسوّغ لها تخطيها، مُقيّداً إياها بالإنسجام التام مع حرية المجتمع وأفراده بدون أي قمع ينتقص منها.[39] ذا ما عَبَّر عنه ناصيف نصار بأوضح ما يكون، لما كتب في مُصَنَّفه " باب الحرية" ما يلي : « فالتدبير السليم في مغامرة صنع الإنسان لذاته، هو الثمرة الطيّبة لإقتران الحرية مع العقل".[40]
ويبقى القول أن ناصيف نصار يربط تحقيق علمية وعقلانية المجتمع الجديد بتلازمها مع علمانيّته التي سنفصّلها بإيجاز أدناه.[41]

3- "المجتمع الجديد" هو مجتمع علماني

ويُعطي ناصيف نصار أيضاً لمجتمعه الجديد سِمَة أساسية ثالثة تتلازم عضوياً مع السمة الثانية وهي «العلمانية» (نسبة إلى العالَمْ وليس إلى العِلْم)، فيُطلق عليه غالباً مصطلح «المجتمع العلمي — العلماني".[42]
والجدير ذكره بأن ناصيف نصار يحدّد المجتمع العلماني كما يفهمه ويدعو إليه بأنه " مجتمع يقوم، أولياً، على مبدأ حرية الإرادة العاقلة ".[43] وعليه، يمكن الإستنتاج مباشرةً مع الباحثين الدارسين لنصوص ناصيف نصار بأن " المجتمع الجديد " العلماني يُقدّم تحالف الحرية والعقل لدى الإنسان على عنصر الدّين.[44] وعلى هذا الأساس، ينطلق ناصيف نصار من مركزية العقل الحر لدى الإنسان فاهماً الدين في جوهره على أنه العلاقة الروحية بواسطة الإيمان بين الإنسان — الشخص والكائن المطلق أي الله.[45]
وهكذا، يتحوّل الرابط الديني عند ناصيف نصار إلى عنصر ذاتي وغير موضوعي، مما يحول دون إكتسابه أي أهلية أو مشروعية لربط الاجتماع الكلي بين الأفراد ، وبالتالي لفرضه بالإكراه على حساب حرية الفرد وعقله.[46]
وتبعاً لما تقدم، يُعارض ناصيف نصار أي تماهي أو حتى تحالُف يُفرض ولو بواسطة الآلية الديمقراطية ما بين المجتمع وأي معتقد ماورائي — دينياً كان أم لادينياً — متمسّكاً في المقابل بإستقلالية المجتمع وحياديّته الدينية تحت مُسمّى " العلمانية ".[47]
ولا يتأخر ناصيف نصار في إعطاء علمانية المجتمع الجديد لديه مضموناً واضحاً قوامه الحياد الإيجابي والإستقلالية المرنة تجاه كل المعتقدات الماورائية الدينية منها واللادينية دون الإنزلاق إلى القطيعة أو العداء أو الإستبعاد أو التجاهل أو أي شكل من أشكال الفصل الجذري بين المجتمع والدين.[48] وهذا كله يستدعي بحسب رؤية ناصيف نصار إعلاء إستقلال المجتمع في إنتظامه القانوني — السياسي (أي المجتمع السياسي المنظم

والمستقل ممثلاً بالدولة) عن الدين في نظامه الإعتقادي والعبادي والطقوسي والتشريعي والتربوي ...[49]

ولكن بالمقابل ، يسوّغ ناصيف نصار لمجتمعه الجديد العلماني بأن يكرّس لكل جماعة دينية – مذهبية حقاً مكتسباً بالحضور الحسي المشهود ضمن حيّز عمومي إجتماعي – ثقافي – أخلاقي مستقل خاص بها يتوسّط ما بين دائرة الاجتماع الخاصة بالأفراد ودائرة الاجتماع السياسي العام الخاصة بالدولة.[50] وهكذا، يُبقي نصار الدّين موجوداً ضمن دائرة المجتمع في مفهومه المدني الموسّع، ولكن خارج دائرة حراكه السياسي المباشر الضيّقة مكتفياً برفده قِيَميّاً وأخلاقياً عبر الأفراد المتحركين في داخله.[51] كما يُسوّغ ناصيف نصار لمجتمع الجديد العلماني بأن يمنح كلاً من الجماعات الدينية – المذهبية على قدم المساواة إمتيازات كلية في قضايا الإعتقاد والتشريع العبادي، وأخرى جزئية في التربية والتشريع الأخلاقي.[52] أما ما عدا ذلك ، فلا يُسوّغ ناصيف نصار لمجتمعه الجديد العلماني بأن يعترف للجماعات الدينية – المذهبية مجتمعةً أو متفرّقةً بأي حق سياسي خاص بها رافضاً تكريس أي شكل من أشكال الكيان الاجتماعي الكلي (مُتّحَدْ أو مجتمع) القائم بذاته لصالح أي منها بخلاف موقفه إزاء الجماعات الإتنية الأخرى من عرقية ولغوية ومناطقية وقبلية ...[53]
وهكذا، يضع ناصيف نصار الدّين في مجتمع الجديد تحت شرط الحرية أي العقل الحر العائد لكل عضو من أعضائه وعلى قدم المساواة التامة ما بينهم دون هيمنة أو إكراه.[534]
وهذا ما يجسّد إلتزام مجتمع ناصيف نصار الجديد بالديموقراطية الليبرالية كما سنُفصّلها أدناه.

4- "المجتمع الجديد" هو مجتمع ديمقراطي – ليبرالي – تكافُلي
يرسم ناصيف نصار نظاماً إجتماعياً – سياسياً متكاملاً لهذا المجتمع الجديد الوطني – العقلاني – العلماني يُزاوج فيه بين الديمقراطية والليبرالية والتكافُلية.[545]
هذا ما عَبَّر عنه ناصيف نصار صراحةً ولو بصيغة جزئية إذ كتب "فلا مفرّ إذن من الإقتران بين الديموقراطية والليبرالية".[56] والجدير ذكره بأن ناصيف نصار لا يستمدّ من العقل الفلسفي لديه نظاماً قيميّاً يحاول إسقاطه على مجتمعه الجديد تبعاً للمنهج الكلاسيكي، ولكنه يستخدم هذا العقل الفلسفي من أجل ضمانة حق كل عضو في هذا المجتمع بأن يحدد بنفسه هويته القيميّة على قدم المساواة مع الآخرين في الحرية والتساوي في الكرامة.[57]

وعلى هذا الأساس، لا بد من تحديد مفهوم ناصيف نصار لكل من ديمقراطية المجتمع وليبراليّته وتكافُليّته تمهيداً لإستنباط حقائقه أو قيمه العُليا.

أ- الديمقراطية

يحدّد ناصيف نصار بنفسه مفهومه الفلسفي الخاص لديمقراطية المجتمع الجديد لديه إذ يكتب: "فالديمقراطية تعني أن الشعب سيّد نفسه وأنه يخضع للقوانين التي يسنّها لنفسه ويُطيع الحكام الذين يكلّفهم إدارة الشؤون العامة ما داموا أهلاً لثقته. إنها إذن تفترض وجود شعب واحد يتصرّف سياسياً كما يتصرّف الفرد تجاه نفسه، أي بإرادة عاقلة لا تعرف سلطةً أعلى منها".[58]

ثم يختصر نصار بنفسه ديمقراطية مجتمعه الجديد بمبدأ "سيادة الشعب" (أي مجموع المواطنين في دولة وطنية واحدة) إذ يُعلن " مبدأ الديموقراطية الأول (في المجتمع) إنما هو مبدأ السيادة الشعبية ...».[59]

وهذه السيادة الشعبية في المجتمع الديمقراطي تعني عملياً أن تبقى السلطة السياسية للشعب مجتمعاً،[60] وهي تستتبع لدى ناصيف نصار أمرين متلازمين هما :

— إحتفاظ «الشعب» مجتمعاً بصلاحياته السياسية الأساسية داخل الدولة من تشريع، وسَنّ للدستور أو تعديله، وحسم القضايا المصيرية الكبرى، وإختيار الحكام التنفيذيين، دون تسويغ أي تفويض منهم بممارستها وكالةً عنهم.[61]

— حصر التفويض أو التمثيل الشعبي في الصلاحيات العادية بالغالبية السياسية الصرفة التي يشكّلها أفراد بصفتهم مواطنين من كل الفئات والكيانات الاجتماعية التي يتألف منها المجتمع الوطني أي " الشعب "، وبالتالي إعلان عدم شرعية أي تفويض شعبي يُسْنَدُ الى أكثرية سياسية فئوية تتحلق حول رابط الدين أو العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة...، والذي يميّزها عن سواها من المواطنين الآخرين.[62]

ب- الليبرالية

يتطلّع ناصيف نصار إلى ليبرالية مجتمعه الجديد "بوصفها نظاماً إجتماعياً قائماً على مبدأ الحرية الفردية».[63]

ويُضيف نصار في مكان آخر موضحاً بأن " حقيقة الوجود الاجتماعي تقتضي ، طبيعياً، ممارسة الحرية ، بأنواعها المتعددة، ولكن في ضوء العقل الاجتماعي وفي إطار العدل الاجتماعي، بتوسّط السلطة السياسية ...

إن طبيعة الأشياء تشتمل على حرية مُترابطة مع العقل والعدل والسلطة، لا على حرية فردانية، متحرّكة بدوافع الرغبات والأهواء الأنانية وحدها ".[64] وهذا كله نستنتج منه بأن الحرية أي حرية الفرد بوصفه شخصاً ومواطناً تمثل الأساس الأول الذي يبني ناصيف نصار من خلاله صرح مجتمعه الجديد في بُعده الليبرالي، ولكنه دون شك ليس الأساس الأوحد فيه، إذ لا بدّ أن يتكامل في وحدة وظائفية جدليّة مع أُسسٍ أخرى أبرزها العدل والسلطة (السياسية) والعقل.[65]

والجدير بالذكر هنا أن الحرية في المجتمع الليبرالي لدى ناصيف نصار تتجسّد في حرية كل عضو فيه على إمتداد سائر أبعاد وجوده (الدينية، الإعتقادية، الفكرية، الثقافية، الاقتصادية ، السياسية،...)، وفي ضمان ممارسته لحقوقه الطبيعية في رحابها.[66] لكن نصار نفسه يُسلّم صراحةً بالتلازم العضوي الكامل ما بين " حرية " الفرد الاجتماعية وضمان " العدل " في مجتمعه، إذ ينتفي كلاهما معاً بعدم تحقّق أي منهما على السواء.[67]

أما" العدل " في المجتمع الليبرالي، فيعني به ناصيف نصار تلك القيمة العُليا التي تضمن التناغم ما بين حرية كل فرد فيه والمساواة في الكرامة بين سائر الأعضاء من المواطنين.[68]

وهذا ما يُعَبّرُ عنه ناصيف نصار مباشرةً إذ يكتب ما حرفيته :» **فالعدالة الاجتماعية في الديموقراطية (أي الديموقراطية** — الليبرالية) خلافاً لرأي شائع ليست مرتبطة بمبدأ المساواة بين المواطنين فقط. الحرية جزء لا يتجزّأ من فلسفة العدل الديموقراطي، فلا عدالة إجتماعية في الديموقراطية من دون إعتبار مبدأ الحرية الفردية ومبدأ المساواة بين المواطنين معاً ".[69]

ويبني ناصيف نصار على قيمة " العدل" العُليا في مجتمعه الجديد الديمقراطي — الليبرالي عدم تسويغ أي تمييز من أي نوع كان بين مواطن — فرد وآخر فيه على أساس إنتمائه السياسي أو الاجتماعي أي الديني أو العرقي أو اللغوي أو المناطقي ...، **أي على أساس ذاتي وغير موضوعي، في مقابل تسويغ التمييز هذا إذا كان مبنياً على** معايير موضوعية ثابتة تخصّ جدارة الفرد وجهده وإبداع كفاءته، أو المنفعة الاجتماعية التي يخدمها.[70] وهذا ما يُعبّر عنه أيضاً ناصيف نصار إذ يُقرّ على وجه صريح بأن " إحترام المساواة في الكرامة الإنسانية يتطلّب تأمين فُرَصْ متكافئة أمام الأفراد الاجتماعيين تسمح للفوارق فيما بينهم بالظهور، من دون حُكْم إجتماعي مُسْبَق عليهم،...".[71]

ج- التكافُليّة

لا يتجاهل ناصيف نصار حقيقة صراع الطبقات أو الفئات الطبقية داخل المجتمع البشري المعاصر، كما لا يقف متفرّجاً أمام واقع الإستغلال الطبقي الذي يرزح تحته الأضعف إقتصادياً أمام الأقوى إقتصادياً، وإن كان يتمسك بنظرة علمية " لا تدعو إلى صراع الطبقات " ولا حتى تستسيغها.[72]

وإنطلاقاً مما تقدم أعلاه، يُقرن ناصيف نصار ليبرالية مجتمعه الجديد بإتجاه تكافُلي (أو تعاضُدي) يتمحور حول مبدأ " التضامن الاجتماعي " بين سائر أعضائه من الأفراد — المواطنين.[73] وهذا المبدأ التضامني يضع على كاهل المجتمع الديمقراطي — الليبرالي — التكافلي — حسب نصار — واجباً أخلاقياً يستهدف ردم الهوّة السحيقة بين أفراده وفئاته الطبقية المتفاوتة عبر إعتماده تشريعاً ضريبياً يُساهم في إعادة توزيع الثروة المُحَصَّلة، وبما يسمح له تقديم خدمات إجتماعية شاملة يستفيد منها الفقراء والضعفاء والمُعْوَزون.[74] ولكن هذا الإتجاه لدى نصار إلى فرض التضامن الاجتماعي بين أفراد المجتمع الليبرالي يبقى خاضعاً لأولوية قيمة الحرية الفردية ولا سيما في بُعدها الاقتصادي وما تستلزمه من صيانة لحرية الفرد في تملك وسائل الإنتاج.[75]

وهكذا، وبعد كل ما تقدم، يبدو جليّاً بأن ناصيف نصار يعتمد نظاماً إجتماعياً — سياسياً لمجتمعه الجديد قوامه أربعة حقائق أو قيم عليا أساسية هي سيادة الشعب، الحرية الفردية، العدل المساواتيّ، والتضامن الاجتماعي.[76]

والجدير ذكره في هذا المجال بأن مجتمع ناصيف نصار الجديد بصيغته التشارُكيّة بين الديمقراطية والليبرالية قد أتى ليحقق التوازن من جهة بين الوحدة والإختلاف، ومن جهة ثانية بين "الشعب» **أي المجتمع الوطني (بعموم أفراده المواطنين) والأفراد فيه وذلك بالأولوية لصالحهما تجاه ما بينهما من جماعات جزئية (أي منظمات طوعية بين الأفراد)**، ومُتَّحَدات كيانية (أي إتنيات لغوية وعرقية ومناطقية وقبلية...)، وخصوصاً طوائف دينية— مذهبية...[77]

وعلى هذا الأساس، يجد ناصيف نصار في الديمقراطية — الليبرالية المتلازمة مع وحدة السلطة السياسية الصيغة الفضلى التي تستطيع تقديم الحل لإشكالية التعايُش بين إتنيات وطوائف دينية متعددة تنتمي جميعها إلى مجتمع وطني واحد ودولة واحدة.[78] علماً بأن ناصيف نصار نفسه يُسوّغ على وجه الإستثناء الضيّق الجمع ما بين الديمقراطية الليبرالية الكلاسيكية وصيغة الفدرالية الإقليمية داخل الدولة الوطنية الواحدة والمجتمع الوطني الواحد (أي الشعب الواحد) من أجل إستيعاب الكيانات الإتنية المتصارعة شرط أن تكون

أولاً غير دينية أو طائفية ، وأن تمتلك ثانياً كل منها قاعدة إقليمية تسيطر عليها سكانياً.[79]
وبإختصار، يحدّد ناصيف نصار بنفسه موقف مجتمعه الجديد الديمقراطي — الليبرالي من الكيانات والمُتَّحَدات الاجتماعية المتعددة في داخله، إذ يكتب ما حرفيته: « **المجتمع الليبرالي ليس مجتمعاً من دون فوارق** إجتماعية، وإنما هو مجتمع يدفع الحراك الاجتماعي في جميع الإتجاهات ، بحيث إن ما يمكن أن يصبح في غيره، بسبب تلك الفوارق، طبقات متصلّبة أو طوائف متعصّبة، أو سوى ذلك من الجماعات المشابهة، يتحوّل إلى فئات إجتماعية في حالة تشكيل وإعادة تشكيل مستمرة».[80]
وفي خاتمة هذه المقالة، يمكن لنا إختزال مجتمع ناصيف نصار الجديد الوطني — العلمي — العلماني — الديمقراطي — الليبرالي — التكافلي بأنه مجتمع يضع في جوهر منطلقاته ورأس أولوياته الإنسان — المواطن بصفته كائناً إجتماعياً أصلياً فوق أي إعتبار آخر ديني أو طبقي أو إيديولوجي أو إتني أو حتى قومي. وعلى هذا الأساس، يبدو لنا مجتمع ناصيف نصار الجديد أقرب نسبياً إلى المجتمع الليبرالي في جوهره منه إلى أي نموذج مجتمعي آخر ديني أو قومي أو إشتراكي...
لكن هذا المجتمع الليبرالي في جوهره يُقَوْلبه ناصيف نصار في كيان فكري جديد يوفّق فيه ما بين أمة يريد لها أن تكون وطنية جامعة لأبناء كل وطن من الأوطان المتعددة، ودولة يُنشدها أن تصبح عالمية ولو بصيغة فدرالية تجمع ما بين البُعدين الوطني والكوني في خدمة الإنسان الحر والمتضامن مع إخوته في المواطنية والإنسانية على أساس المساواة في الكرامة والحقوق والواجبات .
وهكذا ، تختلط في ترسيمة ناصيف نصار لمجتمعه الجديد ألوان الليبرالية والقومية — الوطنية والأممية — الكونية بمسحة إنسانية واضحة تطغى على المشهد الفكري في سائر مكوّناته مقدِّمةً الليبراليّ منها على حساب القوميّ والأمميّ وسواهما.
فهل يستطيع المجتمع المعاصر على أرض الواقع تحقيق هذا النموذج المركّب من أبعاد متعارضة إلى حدود التناقض ربما...؟!! أم يكون هذا النموذج الجديد مفتاح النجاح لأي صيغة مجتمعية معاصرة محكومة بأن تعكس متطلبات الإنسان الحديث المتعارضة في أبعادها المتداخلة والمتشابكة فردياً وإجتماعياً وإتنياً ووطنياً وكونياً ...؟!!

الهوامش :

1- ناصيف نصار هو فيلسوف وباحث لبناني في الاجتماعيات من مواليد نابيه — المتن سنة 1940 م، حاز دكتوراه دولة في الآداب من جامعة السوربون — باريس سنة 1967، ثم عمل كأستاذ في الجامعة اللبنانية (2005-1967) حيث تولى مهام عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية (1997-1993)، ومهام عميد معهد العلوم الاجتماعية (2003-2001). من أبرز مؤلفاته المنشورة "نحو مجتمع جديد "(1970) " طريق الاستقلال الفلسفي " (1975)، " الفلسفة في معركة الأيديولوجيّة " (1980)، " الفكر الواقعي عند إبن خلدون " (1981)، " منطق السلطة " (1995)، " باب الحرية " (2003)، " الذات والحضور" (2008)، " النور والمعنى " (2018).

2- أحمد عبد الحليم عطية ، "مغامرة ناصيف نصار الفلسفية"، في: "طريق الإستقلال الفلسفي (باب الحرية): قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار"، منشورات الإتحاد العربي للجمعيات الفلسفية ومجلة أوراق فلسفية، 2004، صفحة 16، 37

- عصام الدين هلال، "التربية والعقل الملتزم: مداخلة تربوية في فكر ناصيف نصار"، في: "طريق الإستقلال الفلسفي (باب الحرية)..."، صفحة 158

3- ناصيف نصار، "باب الحرية : إنبثاق الوجود بالفعل"، دار الطليعة، بيروت، طبعة ثانية، 2013، صفحة 143، 144

- شادي الطبر، " فلسفة الطائفية في لبنان بين كمال الحاج وناصيف نصار"، رسالة ماستر في الفلسفة، الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية — العمادة، 2016-2015، صفحة 63

4 - شادي الطبر، " فلسفة الطائفية في لبنان ..." ، صفحة 63، 64

- ناصيف نصار، " باب الحرية ..."، صفحة 57، 58

5 - ناصيف نصار، « باب الحرية ...»، صفحة 57، 58

6 - ناصيف نصار، "نحو مجتمع جديد : مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي « ، دار الطليعة ، بيروت، طبعة خامسة، 1995، صفحة 82

- ناصيف نصار، " باب الحرية ..."، صفحة 57، 58

- شادي الطبر، "فلسفة الطائفية في لبنان ..."، صفحة 69

7 - شادي الطبر، " فلسفة الطائفية في لبنان ..." ، صفحة 69، 208، 209

- ناصيف نصار، " نحو مجتمع جديد ..."، صفحة 86

8 - ناصيف نصار، "نحو مجتمع جديد ..."، صفحة 85

9 - ناصيف نصار، "الفلسفة في معركة الأيديولوجيّة"، دار الطليعة، بيروت، طبعة ثانية، 1986، صفحة 86، 87

- ناصيف نصار، " نحو مجتمع جديد ..."، صفحة 86، 89، 90، 133

– شادي الطبر، "فلسفة الطائفية في لبنان ..."، صفحة 69، 208، 209

10 – شادي الطبر، " فلسفة الطائفية في لبنان .."، صفحة 63، 159

11– ناصيف نصار، "التفكير والهجرة : من التراث إلى النهضة العربية الثانية"، دار الطليعة، بيروت، طبعة ثانية، 2004، صفحة 160، 161

– ناصيف نصار، " الإشارات والمسالك: من إيوان إبن رشد إلى رحاب العلمانية"، دار الطليعة، بيروت، طبعة أولى، 2011، صفحة 174، 178، 186

– ناصيف نصار، " باب الحرية ..."، صفحة 150، 151

12 – ناصيف نصار، "في التربية والسياسة : متى يصير الفرد في الدول العربية، مواطناً ؟"، دار الطليعة، بيروت، طبعة ثانية، 2005، صفحة 56، 57

– ناصيف نصار، " باب الحرية ..."، صفحة 318

– ناصيف نصار، " منطق السلطة : مدخل إلى فلسفة الأمر" ، دار أمواج، بيروت، طبعة ثانية، 2001، صفحة 164، 165

– ناصيف نصار، "الديموقراطية والصراع العقائدي"، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، طبعة أولى، 2017، صفحة 19، 20، 72

– ناصيف نصار، "الديموقراطية وسياسة الحقيقة"، منشورات المركز الدولي لعلوم الإنسان، جبيل – لبنان، طبعة أولى، 2014، صفحة 11

14 – ناصيف نصار، "الإشارات والمسالك ..."، صفحة 178

15 – ناصيف نصار، "الديموقراطية والصراع العقائدي"، صفحة 32، 68

– ناصيف نصار، " الديموقراطية وسياسة الحقيقة "، صفحة 21

– ناصيف نصار، " في التربية والسياسة ..."، صفحة 56، 57

16 – ناصيف نصار، "الديموقراطية والصراع العقائدي"، صفحة 32

– شادي الطبر، " فلسفة الطائفية في لبنان ..."، صفحة 76، 203

17 – ناصيف نصار، « نحو مجتمع جديد ...»، صفحة 92

– ناصيف نصار، " الديموقراطية والصراع العقائدي"، صفحة 19، 20

– ناصيف نصار، " الديموقراطية وسياسة الحقيقة"، صفحة 11، 21

18 – ناصيف نصار، "الإشارات والمسالك ..."، صفحة 186، 187

19 – شادي الطبر، " فلسفة الطائفية في لبنان ..."، صفحة 76

20 – شادي الطبر، " فلسفة الطائفية في لبنان ..."، صفحة 76، 203

21 – ناصيف نصار، "في التربية والسياسة ..."، صفحة 291

– ناصيف نصار، " الديموقراطية والصراع العقائدي"، صفحة 19، 20 ، 70

– خديجة العزيزي، "النظرية الديمقراطية وفلسفة الأمر عند ناصيف نصار"، في: "طريق

الإستقلال الفلسفي (باب الحرية) ...“، صفحة 352
22 – أحمد عبد الحليم عطية، ”مغامرة ناصيف نصار الفلسفية“، صفحة 38
23 – شادي الطبر، ”فلسفة الطائفية في لبنان ...“، صفحة 204
24 – هاني نسيرة، ”ناصيف نصار والنظام السياسي المنفتح : نموذج المفكر المدني“، في: ”طريق الإستقلال الفلسفي (باب الحرية) ...“، صفحة 95
– شادي الطبر، ” فلسفة الطائفية في لبنان ...“، صفحة 66، 75، 81، 204
25 – ناصيف نصار، ”منطق السلطة ...“، صفحة 106
26 – شادي الطبر، ” فلسفة الطائفية في لبنان ...“، صفحة 154
27 – ناصيف نصار، ”باب الحرية ...“، صفحة 118، 203، 205، 214
– ناصيف نصار، ” نحو مجتمع جديد ...“، صفحة 187–184، 206–197
28 – ناصيف نصار، ” الإشارات والمسالك...“، صفحة 267
29 – ناصيف نصار، ”منطق السلطة ...“، صفحة 109
30 – ناصيف نصار، ” باب الحرية ...“، صفحة 95، 118، 203
– شادي الطبر، ” فلسفة الطائفية في لبنان ...“، صفحة 61، 71، 78، 203
31: – شادي الطبر، ” فلسفة الطائفية في لبنان...“، صفحة 213
– ناصيف نصار، ”باب الحرية ...“، صفحة 118
32 – ناصيف نصار، ” باب الحرية ...“، صفحة 203، 206، 207
– شادي الطبر، ”فلسفة الطائفية في لبنان ...“، صفحة 78، 203، 213
33 – شادي الطبر، ”فلسفة الطائفية في لبنان ...“، صفحة 62، 159، 203، 213، 215
– ناصيف نصار، ”نحو مجتمع جديد ...“، صفحة 184، 190، 196
34 – ناصيف نصار، ”نحو مجتمع جديد ...“، صفحة 201، 202
35 – شادي الطبر، ” فلسفة الطائفية في لبنان ...“، صفحة 66، 67
– ناصيف نصار، ” التفكير والهجرة ...“، صفحة 150
– ناصيف نصار، ” نحو مجتمع جديد ...“، صفحة 147، 188–184، 190، 197، 200، 204
36 – ناصيف نصار، ”منطق السلطة ...“، صفحة 304
– شادي الطبر ، ” فلسفة الطائفية في لبنان ...“، صفحة 92، 166
37 – عصام الدين هلال، ”التربية والعقل الملتزم: مداخلة تربوية في فكر ناصيف نصار“، صفحة 158
– ناصيف نصار، ”نحو مجتمع جديد ...“، صفحة 187، 188، 190
38 – ناصيف نصار، ”نحو مجتمع جديد ...“، صفحة 188، 205، 206
– شادي الطبر، ” فلسفة الطائفية في لبنان ...“، صفحة 166، 215

39 – باسكال لحود، « ناصيف نصار فيلسوف النهضة العربية الثانية « ، في : « الفكر الفلسفي المعاصر في لبنان «، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، طبعة أولى، 2017، صفحة 403، 404

– ناصيف نصار، " باب الحرية ..."، صفحة 214

40 – ناصيف نصار، "باب الحرية ..."، صفحة 289

41 – ناصيف نصار، "نحو مجتمع جديد ..."، صفحة 184، 191

42 – ناصيف نصار، "نحو مجتمع جديد ..."، صفحة 184، 191

– ناصيف نصار، " الديموقراطية والصراع العقائدي"، صفحة 64–61

– ناصيف نصار، " باب الحرية ..."، صفحة 213، 217

43 – ناصيف نصار، "مطارحات للعقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والإيديولوجيّة"، دار الطليعة، بيروت، طبعة أولى، 1986، صفحة 87

44 – شادي الطبر، " فلسفة الطائفية في لبنان..."، صفحة 62، 64

– أحمد عبد الحليم عطية، " مغامرة ناصيف نصار الفلسفية "، صفحة 36

– محمد المصباحي، "جدلية العقل والمدنية في فلسفة ناصيف نصار"، في : "ناصيف نصار عَلَمْ الإستقلال الفلسفي" ، منشورات الجامعة الأنطونية، بعبدا – لبنان ، 2008، صفحة 66

45 – ناصيف نصار، "الديموقراطية والصراع العقائدي"، صفحة 59

– ناصيف نصار، " الإشارات والمسالك ..."، صفحة 175، 176، 259، 267

46 – ناصيف نصار، "الإشارات والمسالك ..."، صفحة 282–280

– ناصيف نصار، " نحو مجتمع جديد ..."، صفحة 82

– عد اللطيف فتح الدين ، " في نقد السلطة الدينية"، في: "ناصيف نصار من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور"، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة أولى، 2014، صفحة 228، 229

47 – ناصيف نصار، "مطارحات للعقل الملتزم ..."، صفحة 158

– ناصيف نصار، "منطق السلطة ..."، صفحة 171

– شادي الطبر، "فلسفة الطائفية في لبنان .."، صفحة 87–85، 90، 92، 93، 151، 159، 213

48 – ناصيف نصار، "الديموقراطية وسياسة الحقيقة"، صفحة 19، 21

ناصيف نصار، "منطق السلطة ..."، صفحة 180

شادي الطبر، " فلسفة الطائفية في لبنان ..."، صفحة 87–85، 92، 93

49 – ناصيف نصار، « مطارحات للعقل الملتزم ...»، صفحة 87

ناصيف نصار، " الإشارات والمسالك ..."، صفحة 150، 261، 272

ناصيف نصار، " باب الحرية ..."، صفحة 214
50 – ناصيف نصار، "الإشارات والمسالك ..."، صفحة 271، 285–283
ناصيف نصار، "الديموقراطية والصراع العقائدي"، صفحة 77
ناصيف نصار، "منطق السلطة ..."، صفحة 181
51 – ناصيف نصار، "الإشارات والمسالك ..."، صفحة 175، 176، 250، 257، 282–280
ناصيف نصار، " نحو مجتمع جديد ..."، صفحة 195، 196
شادي الطبر، " فلسفة الطائفية في لبنان ..."، صفحة 96، 97، 155، 156، 160، 161، 204، 205، 207، 209، 210
52 – ناصيف نصار، "منطق السلطة ..."، صفحة 156، 157، 179
ناصيف نصار، "التفكير والهجرة ..."، صفحة 146
شادي الطبر، " فلسفة الطائفية في لبنان ..."، صفحة 94
53 – ناصيف نصار، "الفلسفة في معركة الإيديولوجية"، صفحة 125، 126
ناصيف نصار، "الإشارات والمسالك ..."، صفحة 283، 284
شادي الطبر، " فلسفة الطائفية في لبنان ..."، صفحة 100، 104، 105، 150، 151، 203
54 – ناصيف نصار، « منطق السلطة ...»، صفحة 152
ناصيف نصار، " باب الحرية ..."، صفحة 214
ناصيف نصار، الإشارات والمسالك ..."، صفحة 266، 271، 279–276
55: – ناصيف نصار، « في التربية والسياسة ...»، صفحة 258، 259، 287
ناصيف نصار، "باب الحرية ..."، صفحة 63، 68
محمد المصباحي ، "جدلية العقل والمدينة ..."، صفحة 72، 73
56 – ناصيف نصار، "باب الحرية ..."، صفحة 68
57 – محمد المصباحي، "جدلية العقل والمدينة ..."، صفحة 66
أحمد عبد الحليم عطية، "مغامرة ناصيف نصار الفلسفية"، صفحة 36
58 – ناصيف نصار، "مطارحات للعقل الملتزم ..."، صفحة 85
59 – ناصيف نصار، "الديموقراطية والصراع العقائدي"، صفحة 19
60 – ناصيف نصار، "منطق السلطة ..."، صفحة 81، 82
ناصيف نصار، "الإشارات والمسالك ..."، صفحة 284
ناصيف نصار، "الديموقراطية والصراع العقائدي"، صفحة 29
61 – ناصيف نصار، "منطق السلطة ..."، صفحة 384
خديجة العزيزي، "النظرية الديمقراطية ..."، صفحة 352
شادي الطبر، "فلسفة الطائفية في لبنان ..."، صفحة 90، 215

62 – ناصيف نصار، "منطق السلطة ..."، صفحة 181
خديجة العزيزي، "النظرية الديمقراطية ..."، صفحة 353
63 – ناصيف نصار، "باب الحرية ..."، صفحة 47
64 – ناصيف نصار، "باب الحرية ..."، صفحة 62
65 – ناصيف نصار، "باب الحرية ..."، صفحة 59، 60، 62، 153، 252، 272، 289، 290، 300، 308
ناصيف نصار، "في التربية والسياسة ..."، صفحة 275
شادي الطبر،" فلسفة الطائفية في لبنان..."، صفحة 64، 71، 73، 74
66 – ناصيف نصار، "باب الحرية ..."، صفحة 62، 109، 153، 259–256، 299
ناصيف نصار، "منطق السلطة ..."، صفحة 154
ناصيف نصار، " مطارحات للعقل الملتزم..."، صفحة 146
هاني نسيرة، "ناصيف نصار والنظام السياسي المنفتح: ..." ، صفحة 89، 92، 94
67 – ناصيف نصار، "باب الحرية ..."، صفحة 60، 61، 290، 291، 349
ناصيف نصار، "الديموقراطية وسياسة الحقيقة " ، صفحة 22
شادي الطبر، " فلسفة الطائفية في لبنان..."، صفحة 73
68 – ناصيف نصار، "منطق السلطة..."، صفحة 154، 267
ناصيف نصار، "الديموقراطية وسياسة الحقيقة"، صفحة 21، 22
ناصيف نصار، "الديموقراطية والصراع العقائدي"، صفحة 81، 82
69 – ناصيف نصار، "الديموقراطية والصراع العقائدي"، صفحة 81، 82
70 – عصام الدين هلال، "التربية والعقل الملتزم: ..."، صفحة 159
– شادي الطبر، "فلسفة الطائفية في لبنان ..."، صفحة 159، 160
71 – ناصيف نصار، "منطق السلطة ..."، صفحة 276، 277
72 – ناصيف نصار، "نحو مجتمع جديد ..."، صفحة 198
73 – ناصيف نصار، "منطق السلطة ..."، صفحة 280–278
– ناصيف نصار،" باب الحرية ..."، صفحة 63
– باسكال لحود، " ناصيف نصار فيلسوف النهضة العربية الثانية"، صفحة 401
– عبد السلام محمد طويل، "مفهوم الحرية عند ناصيف نصار وعبدالله العروي"، في: طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية) ..."، صفحة 217
74 – ناصيف نصار، "منطق السلطة ..."، صفحة 280–278
– باسكال لحود، " ناصيف نصار فيلسوف النهضة العربية الثانية"، صفحة 401
– شادي الطبر، "فلسفة الطائفية في لبنان..."، صفحة 66، 81

75 – ناصيف نصار، "الديموقراطية والصراع العقائدي"، صفحة 83
76 – ناصيف نصار، "باب الحرية ..."، صفحة 224، 226، 232، 233، 234، 236
– ناصيف نصار، "الديموقراطية وسياسة الحقيقة "، صفحة 11، 29
– ناصيف نصار، "الديموقراطية والصراع العقائدي"، صفحة 23، 29
77 – ناصيف نصار، "الإشارات والمسالك ..."، صفحة 283، 284
– ناصيف نصار، " في التربية والسياسة ..."، صفحة 258، 259، 287
– ناصيف نصار، "باب الحرية ..."، صفحة 68، 148
– ناصيف نصار ، "التفكير والهجرة ..."، صفحة 21
78 – ناصيف نصار، "الإشارات والمسالك ..."، صفحة 283، 284
– محمد المصباحي، "جدلية العقل والمدينة ..."، صفحة 73
– شادي الطبر، "فلسفة الطائفية في لبنان ..."، صفحة 105، 149، 151، 158، 160، 203
79 – ناصيف نصار ، "الإشارات والمسالك ..."، صفحة 283، 284
– ناصيف نصار ، " في التربية والسياسة ..."، صفحة 276
– شادي الطبر ، "فلسفة الطائفية في لبنان ..."، صفحة 95، 105، 149، 151، 160، 203
80 – ناصيف نصار، « "باب الحرية ..."، صفحة 153

نحو قانون احزاب معاصر لقيام الديمقراطية الصحيحة والشفافة

كارين- ماريا كلاسي

طالب دكتوراه

عندما تكون الجمعية حزباً له قضية وطنية إيديولوجية، والحزب جمعية خيرية أو ما شابه... عندئذٍ لا دور للديمقراطية ولا للفكر السياسي المستقيم.

1- لمحة عن واقع الأحزاب

يعتبر عدد الأحزاب السياسية في لبنان كبير جدًا، وهو يزيد على الأربعين، بينما التيارات السياسية المنظمة، والممثلة في المجلس النيابي تبلغ العشرة.

يغلب على معظم الأحزاب في لبنان الطابع الطائفي والمذهبي، وهوالأقوى والأشدّ تأثيرًا، وهي، في الإجمال، تتشكّل من تجمعات حول أقطاب نافذين.. بعض هذهالأحزاب يغلب عليها الطابع الإيديولوجي السياسي، وهي عابرة للطوائف والمذاهب، ولكنها تجد صعوبة في توسيع قواعدها الشعبية نظرًا للاستقطاب الطائفي والمذهبيّ المهيمن.

أما بالنسبة إلى البنية التنظيمية، فإنها تتراوح بين التنظيم المرن، على غرار تنظيم أحزاب الكوادر، أو إلى التنظيم الذي لديه مستوى من الصلابة تجعله شبيهًا بالتنظيمات العسكرية.

تشكو الأحزاب في لبنان، عامة، من ضعف الديمقراطية في العلاقات الداخليّة، كما في علاقاتها بالمحيط، كما يعاني بعضها أزمة حادّة على المستوى التنظيمي نتيجة غياب الديمقراطية ومركزية القرار، والمتغيّرات الظرفية السياسية.

2- الدستوروالأحزابالسياسية

منذالعام 1926 نص الدستور اللبناني، في المادة 13 منه، علىأن «حرية إبداء الرأي قولا وكتابة، وحرية الطباعة، وحرية الاجتماع، وحرية تأليف الجمعيات، كلها مكفولة ضمن دائرة القانون».

كما أن مقدمة الدستور التي أضيفت إليه في العام، 1990، أكدّت على الالتزام بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ما يعني أن هذا الأخير لم يعد ملزمًا للدولة من الناحية الأدبية وحسب، إنما أصبح ملزمًا لها من الناحية القانونية أيضاً، وعلى التشريعات اللبنانية، بمافيها النصوص القانونية إلى تحكم الأحزاب السياسية، أن تأتي متطابقةمع المبادئ التي نص عليها هذا الإعلان والاتفاقات الدولية التي التزم لها لبنان.

3- القانون المعمول به

تخضع الأحزاب السياسية في لبنان لقانون الجمعيات الصادر في 3/9/1909، أي في عهد السلطنة العثمانية، وهو مستمد من القانون الفرنسي الصادر في العام 1901، والذي أدخلت عليه تباعًا عدة تعديلات لمواكبة التطور المطرد ف المجتمع الفرنسي. أما في لبنان فقد جرى اعتماد عدة نصوص قانونية وقرارات، ألحقت بهذا القانون، بغية وضع قيود علىالجمعيات وبخاصة الأحزاب. وتجدر الإشارة بأن قانون العام 1909لم يعرّف الحزب السياسي إنما إكتفى بتعريف الجمعية.

3-1-التأسيس

نصت المادة 2 من قانون الجمعيات على ان تأليف الجمعية لا يحتاج إلىالرخصة في أول الأمر ولكنه يلزم في كل حال إعلام الحكومة بها بعد تأسيسها». وقد منع القانون منعًا باتًا تأليف الجمعيات السريّة.

كذلك فرض علىالمؤسسين تقديم بيان إلى وزارة الداخلية يتضمن أهداف الجمعية ومركز إدارتها وأسماء المكلفين بأمور الإدارة وصفتهم ومقامهم، ويُربط بالبيان نسختان من نظام الجمعية الأساسي. ويعطى ذلك للمؤسسين مقابل «العلم والخبر»، ويصار إلى إعلانه، ويجب علىالجمعية أن تعلم الحكومة في الحال بما يطرأ من تعديل أو تبديل على نظامها الأساسي أو في هيئة إدارتها ومقامها، وأن تسجله في دفتر خاص خاضع لرقابة السلطتين الإدارية والقضائية. إذًا انطلاقًا ممّا تقدّم لا يخضع إنشاء الأحزاب السياسية بموجب القانون الصادر في العام 1909 لترخيص، فرض بموجبه، غيرأن مجلس الوزراء إتخذ قرارًا في العام 1993، هو القرار رقم 60 موافقته المسبقة قبل حصول أي جمعية

سياسية على «العلم والخبر» من وزارة الداخلية، ولكن مجلس الوزراء عاد وألغى هذا القرار في جلسته المنعقدة بتاريخ 8-8-2005.

2-3- المحظورات في تأسيس الأحزاب السياسية وحلها

نصّ قانون الجمعيات للعام 1909 على منع تأليف جمعيات سياسيةأساسًا أو عنوانها القومية وحيازة أو حفظ الأسلحة النارية والأدوات الجارحة،كما منع تأليف الجمعيات السرية.

3-3- العضوية

إشترط قانون الجمعيات ألّا يكون سن العضو المنتسب دون العشرين وألّا يكون محكومًا عليه بجناية أومحرومًا من الحقوق المدنيّة، المادة 5

4-3- إدارة الحزب

تناول القانون في المادة 7 منه هذا الموضوع فاشترط «أن يوجد في مركز كل جمعية هيئة إدارية مؤلف من شخصين علىالأقل، وإن كان لها شُعب في كون لكل شعبة هيئة إدارية مربوطة بالهيئة المركزية، ويشترط على هذه الهيئات أولا أن تمسك ثلاثة دفاتر تسطر في الأول منه هوية أعضاء الجمعية وتاريخ دخولهم، وفي الثاني مقررات الهيئة الإدارية ومخابراتها وتبليغاتها، وفي الثالث ماي عود للجمعية من واردات ومفردات المصارفات ونوعها ومقدارها، وأن تبرز هذه الدفاتر إلىالحكومة العدلية والملكية في أي وقت طلبتها». القانون الصادر بتاريخ 9/10/1962 ينصّ علىأن «في الشهرالأول من كل سنة علىكل جمعية مجازة أن تتقدم من وزارة الداخلية بلائحة تتضمن أسماء أعضائها ونسخة من موازنتها ومن حسابها القطعيالسابق. ويخضع هذا الحساب لمراقبة الوزارة المختصة».

5-3- تمويل الحزب وإدارة أمواله

حصرالقانون التمويل بإعانات الدولة وبالحصص النقدية التي يدفعهاالأعضاء، وبالمحل المخصص لإدارة الجمعية واجتماع أعضائها وبالأموال غيرالمنقولة اللازمة لإجراء الغرض المقصود وذلك وفقًا لنظامها الخاص. ومنعت علىالجمعيات أن تتصرف في ما سوى ذلك من الأموال، وبحثت المادة 14 في مصيرالأموال المخصصة للحزب.

6-3- العقوبات

نص القانون على عقوبات، تنزل بحق مؤسسي الجمعية وهيئة إدارتها ومالكم حل اجتماعها أو مستأجره، إذا لم يعلنوا عن الجمعية وينبئوا الحكومة بها بإعطائها البيان، أو أبقوا عليها رغم منعها من الحكومة. كما يعاقب مؤسسو الجمعية وهيئة إدارتها إذا تألفت لغرض من الأغراض المضرّة والممنوعة. وكذلك يعاقب، بموجب الفقرة المضافة بالمرسوم

الاشتراعي رقم 41 بالحبس من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات وبغرامة مالية أو بإحدى هاتين العقوبتين، كل من يشترك في جمعية أو لجنة أو هيئة ترمي مباشرة أو بالواسطة إلى عرقلة سير المصالح العامة.

7-3- تقييم القانون الذي يحكم الأحزاب السياسية

قانون الجمعيات للعام 1909 يميزبين الجمعيات والأحزاب السياسية غيرأنه لم يعتمد الأسس والمبادئ الليبرالية في تنظيم الجمعيات، معا لعلم أنّ طبيعة النشاط الحزبي والأهداف التي يسعى إليها الحزب، وهي الوصول إلى السلطة علىأساس برنامج يضعه موضع التنفيذ، تتطلب وضع قانون خاص للأحزاب يختلف عن قانون الجمعيات، وان كان هناك مبادئ وقواعد ينبغي الإلتزام بها في كل قانون له علاقة بالحريات العامة أوالأساسية، ومن بينها حرية تأليف الجمعيات. إن قانون الجمعيات للعام1909جاء مقتضب وفيه كثير من لتعميم وهو غيرملائم للأحزاب السياسية، ولاتتوافر فيه المعاييرالحديثة لتنظيم الحياة الحزبية، لذلك ترتفع الأصوات في لبنان بين حين وآخرمطالبةبوضع قانون جديدللأحزاب. وقدبذلت بعض النخب السياسية في لبنان جهودًا لوضع مسودة قانون،وحققت تقدمًا في هذاالمجال،وبخاصةلجهة تحديدالمبادئ والمعاييرالواجب توافرها في قانون الأحزاب.

4-اقتراح قانون الأحزاب السياسية وعقد الاجتماعات والتظاهرات

أعدت هيئة تحديث القوانين واشتراعها اقتراح «قانون الأحزاب السياسية وعقد الاجتماعات والتظاهر ذلك في 2005/7/11. أبرز ما جاء في اقتراح القانون هذا هو الآتي: لا يجوز تأسيس حزب إلا بعد الاستحصال على ترخيص مسبق يعطى بمرسوم يتخذ في مجلس الوزراء بناء على اقتراح وزير الداخلية المشف وعبر أي مجلس شورى الدولة. ولا يحق لمؤسسي الحزب، قبل الاستحصال علىالترخيص، ممارسة أي نشاط حزبي أو إجراء أي تصرف باسم الحزب إلا في الحدود اللازمة لتأسيسه.

— بعد أن يتحقق وزيرالداخلية من توافر شروط صحة تأسيس الحزب يستصدر مرسومًا خلال مدة أقصاها شهرين من تاريخ تقديم الطلب بالترخيص له إذا تبين أن شروط التأسيس غير متوافرة في ستصدر مرسوماً برفض الترخيص للحزب، علىأن يعلل فيه أسباب الرفض. وفي حال رفض الترخيص صراحة أو ضمنًا يحق لكل ذي أهلي هو مصلحة أن يطعن، خلال مهلة شهر، أمام مجلس شورى الدولة.

— لمجلس الوزراء أن يتخذ قراراً بحل الحزب إذا :

• تأسس خلافًا لأحكام القانون أو للقوانين والأنظمة المرعية الإجراء.

•ارتكب في إحدى ممارساته مخالفة جسيمة لأحكام نظام بالانتظام الأساسي أو خلّ بالنظام العام أو عرّض سلامة الوطن والدولة أو المجتمع للخطر.
• خصص أمواله أو جزءًا منها لغير الأهداف والمبادئ التي أنشئ من أجلها. يتم حل الحزب بموجب مرسوم يتخذ بناء علىاقتراح وزيرالداخلية المشف وعبر أي مجلس شورى الدولة.
لكل ذي أهلية ومصلحة أن يطعن في هذا المرسوم أمام مجلس شورى الدولة خلال شهر من تاريخ نشره في الجريدة الرسمية.
– يحظرالانتساب إلى الأحزاب السياسية علىالقضاة والمنخرطين في الجيش وأجهزة الأمن الضابطة والمفارز الجمركية وموظفي الإدارات العامة والمؤسسات العامة كافة ورجال والبلديات وكل عامل أو مستخدم في الدولة وكل متعاقد معه الأداء خدمة عامة.
– يمكن للأحزاب السياسية في لبنان أن تنتظم في شكل إتحاد
– تساهم الدولة في السماح بقيام المناسبات التي تقوم على الحملات الانتخابات العامة التشريعية للحزب ويمكن أن تمنحها إعانات سنوية لتغطية مصاريف هيئاتها الإدارية.
كماورد في اقتراح القانون مواد تنص علىتنظيم مالية الحزب، ومواد تنص علىالعقوبات لمخالفة احكامه.
قيد اقتراح القانون هذا، النشاط الحزبي، ومنح صلاحية الترخيص للسلطة السياسية مجلس الوزراء، وكان من المفترض إناطة ذلك بسلطة مستقلة. كما حرم فئة كبيرةمن المواطنين (جميع العاملين في القطاع العام) من الانتساب إلىالأحزاب السياسية. ومنح السلطة السياسية (مجلس الوزراء) صلاحية حل الحزب لأسباب عديدة خاضعة للتأويل. كذلك فإنّ إعطاء الحزب حق الطعن بقرارات مجلس الوزراء أمام مجلس الشورى لا يشكل ضمانة أكيدة، بسبب الشكوك التي تحوم حول استقلالية القضاء. يبدو أنّ اقتراح القانون هذا قد صرف النظرعنه في لجنة الإدارة والعدل البرلمانية.

5--إشكاليات تنظيم الحياة الحزبية

ينبغي أن يأتي تنظيم الحياة الحزبية في إطار خطة إصلاح سياسي، تتناول بشكل أساسي قانون الانتخابات النيابية وقانون الأحزاب وقانون تمويل الأحزاب والحملات الانتخابية، نظرًا لما لهذه الأمور من علاقة مع بعضها بعض، وما لها من دور في الإصلاح المنشود وتحقيق الديمقراطية وفي إعادة تشكيل المجتمع السياسي وإعادة تكوين السلطة، وتحقيق التنمية خاصة، في بعدها السياسي، وتطويرالممارسة السياسية. غير أن تنظيم الحياة الحزبية يطرح عدّة إشكاليات،أبرزهاالآتي:

1 –– 5 إشكالية العلاقة بين تنظيم الأحزاب من قبل السلطة في الدولة وحرية العمل الحزبي. فثمة رأي يقول إنّ السلطة لا تنظم الحريات الأساسية إنما تضمنها. وهل يمكن ضمان الحريات دون حدّ معين من التنظيم تجنباً للوقوع في الفوضى؟ وهل يمكن للسلطة أن تنظم دون أن تتعدى علىالحريات؟

2–5العلاقة بين تنظيم الأحزاب والحريات العامة من جهة وضرورات الحفاظ على الانتظام العام. من الواضح أن حل هذه الإشكالية يتطلب أوّلًا تحديد مفهوم الانتظام العام بشكل لا لبس فيه.

3–5إشكالية العلاقة بين المعاييرالديمقراطية في العلاقات داخل الحزب وتنظيم هذه العلاقات بقانون تضعه السلطة. هل هذا الامر متروك لإرادةالمحازبين؟ وهل يدخل في إطار الحريات العامة التي لا يجوز للسلطة أن تتدخل فيها، أو أن من واجب السلطة التدخل في هذه العلاقات، في إطار المعايير الديمقراطية، بهدف وضع الإطار القانوني الذي تنتظم في إطاره العلاقات داخل الحزب،إن لجهة إدارة شؤونه، أو لجهة ضبط ماليته، وبهدف ضبط مسار الحزب في المسار الديمقراطي الصحيح؟ وهل الديمقراطية تأتي من الخارج أو من الذات؟

بتعبير آخر،ما هو الهامش المتروك للمحازبين في ديمقراطية الحزب،وما هو المجال الواجب أن تتدخل فيه السلطة عن طريق تنظيم الحزب؟

ومن أجل التوضيح، هل يدخل تمويل الحزب والتصرف بأمواله في إطار الحريات العامة، على سبيل المثال، أم يستوجب رسم إطار قانوني له، من أجل تجّنب الفوضى في التمويل والتصرف بالمال؟

4–5–إشكالية حل الحزب في علاقاتها بالخلفيات السياسية، ما يستوجب وضع ضوابط لحل الحزب، وهنا يطرح السؤال الآتي:

هل حل الحزب يكون بقرار إداري أو سياسي(الوزير أو مجلس الوزراء) قابل للمراجعة القضائية، أو بقرار قضائي بتدخل من النيابة العامة، قابل للاستئناف أي للمراجعة؟

وهنا إشكالية ينبغي معالجتها بشكل دقيق في وضع قانون الأحزاب، إضافة إلى إشكاليات أخرى، مع التشبّث بالمبادئ والمعاييرالتي تصون الحريات الأساسية ولا تقودإلىالفوضىالتي تودي بالحريات وبالديمقراطية.

المعاني التي تحملها عبارات "قانون الأحزاب" باختلاف مستعمليها، اختلف في شرحها الباحثون في شؤون الأحزاب. إذ يستخدم التعبير أحياناً للدلالة على النصوص الداخلية، كمواثيق الأحزاب. أو أنظمتها الداخلية التي تحكم .

إن مبدأ الأحزاب وما يختزله من عناوين كبرى: حرية، ديمقراطية، والتنافس... لا توفرها في الحقيقة والتطبيق. ما يفسروجودعمليات تجميع قوانين الأحزاب التي جرت بقيادة بنتو دوشنسكي، والوكالة الأمريكية للتنمية الدولية، والمعهد الدولي للديمقراطية والمساعدة الانتخابية، التي استهدفت موضوع تمويل الأحزابفقط. كما حل هذا الموضوع في مقدمات أهداف منظمة الشفافية الدولية، التي اجرت أيضاً مسحاً للقوانين التي تطال الممارسات السياسية الفاسدة. فنرى بالفعل أن موضوع تمويل الأحزاب شغل حيزاً هاماً، على ما عدة من مواضيع، في مسوح قوانين الأحزاب في دول العالم.

في لبنان ، نموذج تنظيم الأحزاب المتبع هو نموذج الترخيص:

أن ترخص يعني أن تجيز. فإن نموذج الترخيص في قانون الأحزاب يجيز لهذه الأخيرة أن تتأسس وتمارس عملها من غير أن تحدد ما هي مقومات العضوية الحزبية ، وكيف تنظم الأحزاب نفسها، وكيف تختار قادتها وتمول عملياتها (خارج إطار حالة التحذير المنصوص عليها في القانون الجزائي). إنّما هو نموذج منظم وعدم التدخل. لا بل عدم إعتبار الحزب في موقعه وإعطائه أهمية لدرء خطر المنافسة مع الأحزاب القائمة. انما التحكم هو على نطاق آخر (التمويل الذي سنعالجه في مرحلة مقبلة).

انطلاقا من قراءتي الشخصية للواقع اللبناني أعتقدبأن تغيير نموذج نظام الأحزاب مهم في جعل المعادلة السياسية قائمة على فكر سياسي بحت دون العودة في كل مرة إلى الطوائف لضمانة الحق السياسي والمواطنة في وطن يعيش صراع ما بين عقائده الدينية وتطلعاته المعاصرة. أن تحدد القواعد يعني أن تمليها أو أن تفرض أمراً. فكما الطبيب يصف الدواء لمعالجة الداء، تفرض الحكومة الوطنية وليس الأنظمة الدكتاتورية قوانين على الأحزاب لمعالجة ما ترتكب من أخطاء في ممارسة عملها، بحسب اعتقادها. لا تمضي الحكومة الوطنية، بالطبع، بنموذج تحديد القواعد إلى أقصى حدوده، عندما تصون قانون الأحزاب.

وسأعطي مثلاً على ذلك، التنظيم القائم في المانيا ، الذي يتعاطى شؤون تنظيم الأحزاب على مستوى دستوري ، فالمادة 21 منه – تشارك الأحزاب السياسية في تكوين ارادات الشعب السياسية. لذا يجوز تأسيس الأحزاب بحرية، على أن يتقيد تنظيمها الداخلي بالمبادئ الديمقراطية. كما يتعين عليها التبليغ علناً عن موجوداتها ومصادر تمويلها وسبل إنفاق أموالها.

إن قانون الأحزاب الألماني الصادر عام 1964 المعدل في عام 1994, يحدد طريقة تنظيم الأحزاب بأدق التفاصيل. ويؤكد ولفنغانج ميولر أن:" ألمانيا هي أكثر دول اوروبا

الغربية التي تنعم بقانون احزاب واثق الصلة بهذا الموضوع "، ونقصد هنا قوانين حزبية خاصة. إذ تجد في مدخل واحد ورد تحت عنوان الأحزاب السياسية/ التنظيم في قاعدة البيانات الخاصة بقانون الأحزاب الألماني، أكثر من 2000 كلمة مستقاة من 11 مادة. انما هو قانون ينحى نحو التقنين، وتحديد القواعد بشدة. وبلنزر إلى حيوية سياسات الأحزاب الألمانية المعاصرة، لا يبدو أن القوانين الدقيقة والمفصلة التي وضعتها الدولة لتنظيم الأحزاب ونشاطاتها، اعاقت نشوء احزاب ديمقراطية قوية البنية. إلا ان المرء يتساءل عن مدى تأثير هذه القوانين الصارمة التي تفرضها الدولة على تشكل الأحزاب السياسية وعملها في دول كالأردن، واليمن، كمبوديااودونيسيا. والحق أن تقييم بيت الحرية لعام 2003، لم يصنف أياً من هذه الدول دولة "حرة"، مع أن جميعها حدد قواعد تنظيم الأحزاب وعملها بمنتهى التفصيل. مثلاً تنص المادة 4 في تحديد قواعد تنظيم الأحزاب في قانون الأحزاب– الأردن، وتطلب الحكومة الأردنية: عناوين مكاتب الحزب الفرعية كافة، الاطلاع على اجراءات تشكيل صفوف الحزب وتراتبيته، وإختيار قيادييه، وتنظيم علاقتهم مع اعضائه، حفظ أسماء أعضاء الحزب وعناوينهم ومحل اقامتهم،سجلات بقرارات القيادة لدى مركز قيادة الحزب، وسجل إيرادات الحزب ونفقاته المفصل.

وقد يحتج البعض بأن قانون الأحزاب الأردني، كما قوانين الأحزاب النافذة في اليمن وكمبوديا واندونيسيا التي لا نرد عنها أمثلة– ليس أشد تفصيلاً من قانون الأحزاب الألماني أو القوانين المماثلة المتبعة في الديمقراطيات المتقدمة. غير أن قوانين الأحزاب في الديمقراطيات المتقدمة والإنتقالية تبين بصورة واضحة، بإختلاف تاريخ وضعها، وهوية واضعها. فما جاء إقرار قانون الأحزاب الألماني إلا ثمرة خبرة دامت 35 عاماً في مجال السياسات الحزبية، فضلاً عن أنه وديعة بمشاركة عدد من الأحزاب السياسية التي تمتاز بالحيوية. ومع ان القانون الألماني حدد أنظمة للممارسات الحزبية، فقد اعترف بممارسات راسخة درجتعليها الأحزاب التنافسية. لذا يمكن القول إن اقراره يتوافق مع نموذج تحديد القواعد. ولما لم تكن الأحزاب القوية والمستقلة هي من صاغت قوانين الأحزاب في الأردن واليمن وكمبودياواندونيسيا ، هزت القوى الحاكمة المستبدة هامش تحرك أوسع في تحديد القواعد التي تضبط إنشاء الأحزاب وتنظيمها.

8– الخاتمة: من قانون تنظيم الأحزاب، إلى تأسيس مجلس شيوخ، فاللامركزية.

تنظيم الأحزاب من خلال قانون واضح لا يلغي مبدأ الديمقراطية بل يعززه ويصون حقوق

الأفراد. كما وأنه يمنع القرصنة السياسية والتمويل غير المشروع عن طريق تبيض الأموال وأساليب أخرى. وبذلك نكون قد فصلنا ما بين الهواجس الطائفية والاهتمامات السياسية. انما يكون هذا باب لتشريعات أخرى، لا تلغي عمل الطوائف على حساب العمل السياسي، كتأسيس مجلس شيوخ. يفترض الدستور من مقدمته ان إلغاء الطائفية السياسية هدف وطني، لكنه يحرص على ميثاق العيش المشترك بين المجموعات التي تؤلف النسيج الوطني اللبناني. ومن الواضح ان البنود الميثاقية التي تحولت الى نصوص في مقدمة الدستور هي القواعد الثابتة للنظام والدولة. وإذا كان من اللازم تحرير التمثيل السياسي الشعبي والعمل الوظيفي من القيد الطائفي فلا بد للجماعات اللبنانية من ضمانات حتى لا يؤدي ذلك الى طغيان طائفي او هيمنة او أي شكل من اشكال الانحراف الذي ينتج الغبن والشكوى. ولو عدنا الى تراث الفكر السياسي اللبناني وطروحات الجماعات اللبنانية لوجدنا ماهية الامور التي يفترض انها حاجة لطمأنة هذه المجموعات، بعد تحقيق المساواة التامة في الحقوق والواجبات وإلغاء كل اشكال التمايز والتفضيل. في السياق التاريخي للمسألة الطائفية يتحصل معنا ان حق النقض الذي يمكن حفظه لهذه المجموعات على الدولة في ما يتعلق بحاجات الحرية والعدالة هو الأساس. أي ان القاعدة القانونية الثابتة والآمرة هي الضمانة وليست المعطيات الاخلاقية. لا بد ان يعطي مجلس الشيوخ صلاحية تصحيح أي خلل يحصل على مستوى المشاركة في السلطة والادارة، من غير ان تعيد هذه الصلاحيات تقنين النظام الطائفي القائم على المحاصصة على حساب الكفاءة والعلم والتقدم. ولتفادي مثل هذا الخلل أصلا يجب اعتماد النظام الانتخابي الذي يؤمن صحة التمثيل وشموله مختلف فئات الشعب، وعدالة هذا التمثيل في دوائر تعكس العيش المشترك على مستوى الوطن وليس الدائرة فقط وعلى أساس النظام النسبي. وهنا تلعب اللامركزية الادارية الموسعة دورا شديد الأهمية في توسيع المشاركة والتنمية والحد من التنافس على السلطة المركزية التي يجب ان تنحصر في القواعد الدنيا الضامنة لمركزية الدولة وهويتها الجامعة. ولحسن تنظيم الادارة وفعاليتها ونزاهتها وعدالتها تقوم مؤسسات الخدمة المدنية والتفتيش في السهر على ذلك وتتعزز سلطة القضاء كمرجع اساس ضامن للحريات والحقوق ولدولة القانون والمؤسسات. المسألة الأخرىهي ضمانة الحريات الاقتصادية ومكافحة الاحتكار، والشروع في خطة التنمية المتوازنة بالتكامل مع اللامركزية الادارية للقضاء على الاختلال البنيوي في الاقتصاد اللبناني طائفيا ومناطقيا وبين القطاعات والفئات الاجتماعية. وهذا شرط أساس لتقوية الولاء الوطني والتشبث بالأرض والانتماء الى الدولة والالتزام بسلطاتها ومرجعيتها. المسألة السادسة وهي الالتزام

بالحكم الجمهوري البرلماني الديموقراطي وبنهائية الكيان وعروبته وتعاونه الصادق مع الاسرة العربية وقيام سلطة عدالة قضائية مستقلة، فاعلة، كفوءة ونزيهة. وعليه يجب تحديث التشريعات اللبنانية كلها لتكون منسجمة مع مبادئ حقوق الانسان والغاء اشكال التمييز كافة بين المواطنين، وايجاد شبكات أمان اجتماعي توفر لهم الكرامة في العيش في جميع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

كلاسي ماريا كارين

Les jeunes aujourd’hui : entre le sens et le non-sens

Samar Al Hajj

Doctorante

Introduction

Alain Badiou est parmi les rares philosophes français à voir dans le communisme, après sa chute tonitruante en Union Soviétique et en Europe de l’Est , une planche de salut pour l’humanité, à condition de l’épeurer de ses avatars négateurs, tel que le stalinisme et le terrorisme coercitif de l’État. Son but consiste à faire renaître le communisme dans un aspect novateur en totale harmonie avec le monde actuel, mais aussi avec son fondateur, car il considère que la pensée de Karl Marx a connu une déformation regrettable et qu’il est temps de la remettre sur le vrai chemin.

La question qui se pose à ce niveau concerne l’Idée Communiste présentée par Badiou comme Idée pouvant guider nos recherches au quotidien, comme un thème légitime de réflexion mais aussi un moment crucial au sein de notre mouvement contemporain. En d’autres termes, l’Idée Communiste s’avère une idée régulatrice, et une Idée d’Égalite. D’où l’appel de la part de Badiou à ressusciter l’hypothèse communiste dans une nouvelle perspective compatible avec les exigences de notre société.

Quel communisme après le communisme? Pour élucider cette question, Badiou affirme que le communisme et le marxisme sont des idées nobles, mais mal appliquées, raison pour laquelle il sera question de redessiner le communisme à travers l’incorporation de l’Idée Communiste qui n›est en fin de compte que la manifestation de l’idée de la Justice.

Quant aux jeunes, Badiou les invite à la participation à

cette Idée par le rôle qu'ils peuvent jouer dans la construction d'un meilleur futur: ils demeurent entre autres responsables du changement du monde. Les jeunes, garçons et filles, sont appelés à s'émanciper du penchant animal et à s'orienter vers un projet existentiel qui touche leur identité dans sa profondeur: celui de devenir sujet. Le sujet n'est pas censé rester sous le joug du pouvoir politique fallacieux, ni être est un numéro sur les agendas des leaders.
La vie des jeunes d'aujourd'hui, tel est le fondement de la vraie vie au sein de laquelle Badiou octroie une valeur au marxisme, et plus particulièrement à l'Idée Communiste. C›est au sein de cette atmosphère politico-sociale que Badiou invite les jeunes à changer le monde. Pour cela, Badiou se dirige vers une description effective du pôle mondain actuel régi par le capitalisme. Comment Badiou appréhende-t-il la vraie vie face au monde capitaliste? Le monde capitaliste, est comme on le sait déjà, régi par la loi du libre-échange envisagé par Badiou comme la base du déséquilibre mondain qui régente la contemporanéité séparant de plus en plus la jeunesse de la vraie vie. D'où l'invitation des jeunes à la libération et l'adoption de l'Idée communiste. Cette expression revêt une importance particulière puisqu'elle associe le platonisme au marxisme pour une nouvelle vision philosophique du monde, et plus particulièrement une philosophie des jeunes.
Cependant la désorientation de la jeunesse selon Alain Badiou n'est rien d›autre que l'intégration de l'Idée Communiste au niveau de leur vie en tant que telle. Cette idée est en effet le corrélatif de la révolution élaborée par le philosophe français. Pour cela, nous viserons la réflexion sur deux concepts radicaux: le bouleversement et le retour.
Premièrement, le bouleversement devrait apparaître du moment où les jeunes sont appelés à se souscrire à de nouvelles normes et valeurs éthiques indépendamment du capitalisme, source de leur consternation.
Alors que le retour implique une reprise du passé, de l›époque communiste. Mais ce retour ne s'avère pas être simple. Comment expliquer cela? Partant de l'hypothèse qui dit que le communisme et le marxisme sont des idées nobles, mais ont été mal appliquées, il ressort que ce retour doit se soumettre à une réforme, voire à un réexamen. C›est là l›exceptionnel de la pensée de Badiou. Il est à faire remarquer que c'est au Platonisme que revient le fait de parfaire et de perfectionner le marxisme. Il semble que l'application de l'Idée platonicienne au marxisme fait entrer en jeu l'enseignement d'un communisme innové et novateur, diffèrent du premier communisme qui prévalait notre époque.
D›une façon générale, parler aux jeunes aujourd'hui c'est bien les guider vers la nécessité de la réorientation au sens socratique du terme. En effet, Alain

Badiou accueille de plein gré cette idée dont le rôle consiste à réorienter la jeunesse vers une nouvelle perception qui supporte et recentre leurs efforts sur la création d'un nouveau monde.
Premièrement, l'Idée communiste peut s'appliquer au devenir dialectique des jeunes garçons dans leur relations filiale. Deuxièmement, le recours à l'Idée communiste chez les filles peut à son tour aboutir à une certaine consonance du rapport entre l'homme et la femme.
A partir de là, le présent article sera étudié en trois moments essentiels.
La première partie porte sur la jeunesse en général à travers une série de dualismes contradictoires que Badiou emploie afin de nous expliquer que la vraie vie est la vie de tous les jeunes « qui inventeront, qui inventent déjà la nouvelle pensée, les nouveaux appareils de symbolisation, dont a besoin le nouveau monde »[1].
La deuxième traitera du devenir dialectique des garçons dans la relation filable qu'ils entretiennent pour éviter son annihilation et ainsi affirmer « que la nouvelle violence, celle laquelle les fils affirment, pour la joie de vrais pères, le monde nouveau qu'il entendent créer »[2].
La troisième porte sur le devenir contemporain des filles, particulièrement dans le rapport qu'elles entretiennent avec les hommes, leur *alter ego.* Cette jeune fille sera celle qui se propose de devenir la nouvelle femme, « la femme que les femmes ne sont pas et ont à devenir »[3].

1. Être jeune, aujourd'hui : sens et non-sens

L'objectif de la première partie consiste à réfléchir sur la jeunesse au sein de l'actualité de notre monde : une jeunesse qui oscille entre le sens et le non-sens. Alain Badiou inaugure son œuvre par une interrogation cruciale portant sur les raisons qui l'ont poussé à traiter un sujet aussi radical. Pour lui, une telle mission demeure errante du fait de la complexité de notre monde. C'est pourquoi, notre philosophe aura recours à l'un des plus célèbres procès de l'histoire de la philosophie : le procès de Socrate qui fut « condamné à mort sous le chef d'accusation de corruption de la jeunesse. » La pensée de Badiou consiste dans l'adoption immédiate de l'accusation en question malgré le caractère critique qu'elle pressente.
En effet, Badiou définit le terme « corrompre » dans un but bien précis : celui de comprendre la philosophie de la vraie vie de la jeunesse et, en particulier, de déceler le rôle que celle-ci occupe au sein de la jeunesse d'aujourd'hui. Badiou rejette toute corrélation entre la jeunesse, l'argent, le plaisir et le pouvoir. Il ne s'agit non plus « de corruption morale » ni sexuelle. La corruption de la

jeunesse, d'après Socrate vu par Platon, selon Badiou, se réfère au concept de l'amour dans sa corrélation avec le sexuel. Parler de corruption signifie parler de l'amour en tant que « Conception particulièrement sublime, une conception qui ne le détache pas du sexe, mais qui l'en détache progressivement au profit d'une sorte d'ascension subjective »[4]. Le raisonnement de Badiou atteint son apogée lorsque ce dernier remet en exergue le rapport entre la philosophie et la corruption de la jeunesse; comme premier dualisme introduisant la notion de la philosophie de la jeunesse. Badiou explique que la philosophie n'est pas loin d'être un adjuvant de la jeunesse du moment où elle est capable de l'émanciper de son aliénation, voire de son illusion. Quant au deuxième dualisme auquel Badiou s'intéresse, celui-ci dépend de la relation entre le pouvoir et la philosophie. A cet égard, Badiou affirme que « c'est le pouvoir qui corrompt et non pas le philosophe »[5]. Il s'agit donc d'une tendance visant à anéantir la politique aux dépens de la philosophie comme art de vivre la sagesse.

A l'instar de Socrate, Badiou entreprend un dialogue avec deux jeunes portant sur l'immédiateté du rapport entre le pouvoir et la véracité d'une communauté politique en y intégrant le rôle des philosophes « instinctivement instruits de ce que peut être le service public, mais qui savent qu'existent bien d'autres honneurs que ceux qu'on tire de la fréquentation des bureaux de l'État, et une vie préférable à celles des dirigeants politiques »[6] à maintenir le pouvoir et donc à guider la communauté vers une vraie vie. « La vraie vie », expression littéralement empruntée à Rimbaud; tel est le fondement de la philosophie des jeunes selon Badiou. De retour à Rimbaud, celui-ci affirme que la vraie vie, se vit dans la jouissance, la communion, l'extase, et particulièrement dans l'amour. Badiou suit le même raisonnement de Rimbaud en effectuant un bouleversement au niveau des concepts d'aujourd'hui pour délaisser les acquis et vivre la communion, l'extase et l'amour.

Quoiqu'il en soit, accepter de corrompre la jeunesse c'est évidemment lui montrer qu'« il y a une fausse vie »[7] qui est celle de la trilogie de l'argent, du plaisir et du pouvoir et que la vraie vie n'est pas trop loin, mais qu'il s'agit de s'émanciper par le détachement des pulsions immédiates et l'absorption des assises d'une vraie vie.

Badiou avertit la jeunesse de deux ennemis intérieurs qui les hantent : le premier c'est « la passion pour la vie immédiate »[8] et le second c'est « la passion pour la réussite »[9]. À cela, il ajoute que les jeunes sont inconsciemment désorientés par deux tentations d'existence : à savoir la passion de brûler sa vie et la passion de la construire. De là ressort l'appel au changement du monde. Certes, on ne peut pas changer le monde en brûlant sa vie mais en la

construisant, beaucoup plus en se débarrassant des deux pulsions qui affectent la vie des jeunes. À travers ces deux dualismes, Badiou démontre que la jeunesse contemporaine demeure un moment contradictoire qui oscille entre le merveilleux et le terrible, entre le feu qui brûle et celui qui étincelle, entre le maintenant et le jadis. Mais l'essentiel consiste à se demander « dans quelle balance pouvons-nous peser ce que vaut la jeunesse aujourd'hui? »[10] Pour y répondre, Badiou soulève une idée essentielle : celle des caractéristiques de la jeunesse contemporaine qui la distingue de la jeunesse d'autrefois.

La première différence entre les deux moments de la jeunesse réside dans l'initiation qui révèle que la jeunesse d'aujourd'hui « est une jeunesse qui n'est pas soumise à une sévère initiation »[11]. C'est en particulier cette affirmation qui va nous permettre la soustraction des rites, des coutumes, des traditions, des mœurs et des valeurs en vue d'une nouvelle vision, peut-être qui sera vraisemblablement identique à la jeunesse de la tradition.

La deuxième différence consiste dans la dévalorisation de la vieillesse au profit de la valorisation de la jeunesse ou même si l'on peut dire du « jeunisme ». Comment expliquer cette idée? En effet, l'hégémonie du capitalisme a pour conséquence la marginalisation de la vieillesse rendue impotente grâce à sa faiblesse face à un monde pris par la rapidité de son élan et une jeunesse habile à s'adapter à la vitesse avec laquelle le monde progresse et qui correspond évidement au rythme des jeunes.

La troisième différence équivaut à la différenciation interne qui induit deux sociétés au sein d'une même société, à savoir la jeunesse et la vieillesse. Ce dualisme sociétal s'impose comme le résultat de la dépréciation de la vieillesse qui garde la volonté d'occuper la scène, bien qu'elle se voit envahie par la jeunesse dont le rythme va de pair avec les lois du monde actuel. Dès lors, on assiste à un conflit existentiel pour la garantie de la perpétuité de son identité dans la zone mondaine.

Au sein de ce monde déséquilibré, Alain Badiou porte une attention particulière au capitalisme non pas pour en faire l'éloge, mais pour l'attaquer comme l'une des raisons fondamentales de la désoriention des jeunes. Pour illustrer *de jure* cette théorie, il suffit d'approfondir la prémisse de Badiou selon laquelle le capitalisme a engendré, en quelque sorte, la génération du marché « dont un des aspects les plus voyants est précisément l'extrême et grandissante difficulté, de se situer dans ce monde. C'est cela, la vraie crise »[12] : crise d'identité, crise politique, crise économique. Badiou renforce cela par la nécessité de « la symbolisation traditionnelle »[13] dès lors que les caractéristiques du phénomène de la corruption des jeunes se présente à nous dans son sens

mélioratif. Badiou tend à affirmer que le rejet de l'héritage traditionnel ne fait qu'aggraver la situation des jeunes aujourd'hui.
Pour résoudre ce dilemme ontologique, Badiou nous propose une solution : l'Idée Communiste. En effet, si l'on regarde avec soin cette expression, l'on se rend compte que cette dernière renferme deux entités philosophiques, chacune représentant une des deux principales tendances philosophiques de la pensée de Badiou : la première touche son penchant platonicien par le recours au terme Idée, la seconde est marxiste vu l'emploi de l'adjectif communiste. Comment Badiou opère-t-il la synthèse entre ces deux courants philosophiques? Et comment déterminer le but de l'Idée communiste? Pour aborder cette question, Badiou affirme que « L'Idée communiste - déclare qu'après acceptation de l'inévitable sortie de la tradition, dans le mouvement même de cette sortie, nous devons travailler à l'invention d'une symbolisation égalitaire. Il faudra former le substrat subjectif pacifique de la collectivisation des ressources, de la reconnaissance, à droit subjectif égal, des différences, et pour finir du dépérissement des autorités séparées de type étatique »[14]. C'est en bref, le but de la philosophie de Badiou qui dit de la nécessité d'une inclination équilibrée comme substitut de la société capitaliste et comme propédeutique d'une nouvelle société. En d'autres termes, la corruption des jeunes doit falloir passer par un anéantissement de la béance existentielle entre la jeunesse et la vieillesse au profit d'un équilibre positionné entre les deux générations.
Reste à répondre à la question suivante : « Être jeune aujourd'hui, un avantage, un inconvénient? »[15]. Certes, pour Badiou, être jeune aujourd'hui est dialectique. Parler d'une nouvelle jeunesse nécessite évidement une action, un changement, voire un dynamisme. Badiou invite les jeunes d'aujourd'hui à bâtir, à fonder, à rêver, à inventer un nouvel ordre où le privilège n'est point attribué à la carrière, mais à « une pensée qui sache être la sœur du rêve »[16], à une pensée consciente « qu'il pourrait se passer autre chose que ce qui se passe»[17], aussi bien pour les garçons que pour les filles.

2. À propos du devenir contemporain des garçons

Quant à la deuxième partie qui porte sur le devenir contemporain des garçons, Badiou l'inaugure par une question qui met en relief le rapport entre la philosophie et la jeunesse. Cette question est la suivante : « qu'est-ce que la philosophie peut dire à la jeunesse? »[18] Badiou a, semble-t-il, répondu à cette question dans la première partie intitulée *La jeunesse aujourd'hui : entre le sens et le non-sens.* Mais ce qu'il tentera de faire au sein de cette partie c'est d'insister sur le devenir des garçons en particulier, comme entrée au sexisme

qu'il attaque au début de l'œuvre en question.
Revenons au chœur de notre étude sur le devenir contemporain des garçons au sein de laquelle Badiou introduit les figures freudiennes du père suivant la méthode dialectique de Hegel. La progression de l'image du père à travers l'histoire nous incite à penser au rôle que le fils/garçon peut jouer dans le rapport filial. Il est évident que les registres freudiens de la fonction paternelle ont largement pesé sur l'évolution de l'image du fils chez Badiou. Du père jouisseur, à la sublimation du père mort en tant que Loi dans la figure de Dieu, à la participation du fils à la gloire du père. Ce devenir reste à considérer. Ce mouvement à la fois trilogique et dialectique peut s'expliquer chez Badiou de la façon suivante : le père jouisseur et réel « s'approprie toutes les femmes »[19] et « la révolte des fils prépare le meurtre de ce père »[20]. À ce stade, seul le père jouit, alors que le fils privé se tourne vers le parricide parce que dépouillé du plaisir. Regrettant son action meurtrière, le fils invente l'image du père symbolique à travers la Loi dont le but consiste à rendre hommage et à glorifier la mort du père lequel devient imaginaire et auquel le fils ne peut s'échapper. Cette idée nous pousse à affirmer qu'« On serait tenté de dire que Le père est en effet repoussé dans une sorte d'arrière-plan, il est comme le décor de l'action du fils »[21]. Cette citation remet en filigrane le déclin de l'image du père et le mouvement auquel est soumise la figure du fils. Cette désharmonie, Badiou la traduit par deux expressions empruntées au Christianisme : le déclin de l'image du père correspond à la descente du Père, alors que le mouvement du fils s'exprime par l'ascension du fils.
A cette mobilité dialectique, s'intègre simultanément le phénomène d'initiation du garçon et son devenir dialectique. C'est dire qu'il y a une sorte de mouvement ascendant qui marque le chemin masculin tout en gardant le souci de l'image que le fils se fait du père. Dès lors, on assiste chez Badiou à deux mouvements inversement proportionnels : lorsque le fils cherche à occuper la scène contemporaine c'est au dépend de l'image du père qu'il le fait. Symbole d'énergie et de vitalité, seuls les jeunes seront aptes à agir en fonction de la vitesse qui caractérise l'actualité de notre monde. Pour justifier cela, Badiou aura recours au concept de l'invisibilité de la vieillesse. Comment lire philosophiquement cette invisibilité dans un monde régi par la loi du marché? Pour traiter cette question, il faut certainement établir une analogie entre la trilogie freudienne et la loi du marché. Quand Badiou mentionne la loi du marché c'est au père symbolique qu'il fait allusion. C'est dire que le capitalisme ne fait que favoriser cette trilogie paternelle: ascension du fils et marginalisation du père. Cet état des lieux ne fut pas chaleureusement

accueilli par Badiou. En effet, le sous-jacent de son intention indique que ce dernier est loin de privilégier la marginalisation du père et l'hégémonie du fils. La corruption à laquelle il invite nos jeunes consiste en un compromis entre l'image du père et le fils. Pour y aboutir, il faut sans doute devoir effectuer un détachement drastique du capitalisme et une reprise de la tradition qui soutient la relation entre le père et le fils.

A ce niveau, l'évolution de la pensée de Badiou s'avère remarquable. Le passage qu'il effectue de la trilogie freudienne du père à la trilogie des perspectives des corps nécessite une réflexion profonde. En premier lieu, il est question d'affirmer que l'initiation filiale ne signifie pas le passage d'une figure à une autre selon un mouvement ascensionnel, mais une stagnation de l'état actuel du fils engendrée par les exigences du système capitaliste. A l'encontre de l'idée selon laquelle le capitalisme est en état de satisfaire les besoins humains, Badiou assume tout à fait le contraire : la marchandisation aura pour effet l'inertie et la passivité des fils et donc l'oubli du projet devenir-sujet auquel il est appelé.

Badiou ne s'arrête pas dans son analyse à ce niveau, mais va à la recherche de savoir comment s'opère la réconciliation entre le père et le fils; la distance entre les deux étant impossible. Le philosophe français assume que celle-ci « ne peut se faire que par l'infantilisation de l'adulte »[22], de façon à affirmer que le marché n'est que le lieu de la jeunesse par excellence. Au sein de cette atmosphère aussi inquiétante qu'elle soit, Badiou dessine trois possibilités de corps freudiennes et chrétiennes qu'il faut à tout prix chercher à dépasser par la philosophie, afin d'atteindre le vrai sens de la vie.

Premièrement, « le corps perverti »[23] lié au meurtre du père et qui consiste à se projeter dans ce qu'on appelle les tendances illusoires du monde contemporain. Il s'agit de l'immobilité de l'adolescence infinie décrite comme pervertie non pas au sens sexuel du terme mais au sens où elle est détournée de sa fonction essentielle, qui est celle de contenir un sujet. Il apparaît donc que le corps perverti reste un cops vide.

A ceci, Badiou propose l'amour comme seule alternative au corps perverti. En effet, vivre en Deux « dans un amour sexué-pensé »[24] peut émanciper le corps du fils de la solitude du corps perverti. Badiou affirme indirectement que la philosophie doit participer à la corruption de la jeunesse des garçons en leur apprenant que l'amour permet une certaine forme de résistance à la marchandisation des sentiments et des corps, beaucoup plus une méfiance à l'égard de la différence et au culte de l'identité. L'amour favorise une expérience du monde à partir de la différence, et non à partir de soi.

Deuxièmement, « Le corps sacrifié »[25] du père symbolique c'est-à-dire le Dieu

fait homme sur la croix.
Pour se débarrasser du corps sacrifié, Badiou invite les jeunes du monde contemporain à se tourner vers la vie politique dans sa nouvelle version, celle qui « n'a plus les moyens d'assumer l'initiation des fils »[26]. Il n'est pas affaire de cynisme, ni même de pragmatisme. Loin de se résumer à la gestion des affaires publiques, la politique devrait s'imposer comme une quête collective de justice et de vérité.
Et troisièmement « le corps méritant »[27] qui retrouve son père imaginé auquel on peut se soumettre en toute bonne conscience et mérite.
« Contre le corps méritant, qui utilise le savoir, la connaissance, pour mieux se disposer dans la carrière, le recours du sujet réside dans la gratuite de l'invention intellectuelle véritable, dans la joie gratuite de la science et de l'art, dans l'insubordination de l'idée a l'univers monétaire de la technique »[28]. Cette expression de Badiou ne passe pas inaperçue. Elle porte en elle un avis radical pour les jeunes: se tourner vers la gratuité des plaisirs que l'on peut trouver autour. Badiou éloigne la carrière comme unique fondement du bonheur et comme la marque du devenir des jeunes garçons.
En effet, le triplet de l'amour, de la politique et de l'art-science semble exceptionnel pour Badiou par le détournement qu'il opère dans l'appréhension des concepts. Dans ce contexte, Badiou se sert du Christianisme dans l'explication des concepts de la mort et de l'Ascension pour identifier la nouvelle figure du fils, voire la figure contemporaine des garçons qu'il vise à étendre à toute l'humanité: il s'agit d'une culture de communion c'est-à-dire à laquelle tout un chacun peut participer. De là, on est amené à affirmer que la nouvelle figure du fils n'est plus limitée au temps et à l'espace, pas moins à l'histoire et à la géographie.
Au triplet mentionné ci-dessous, Badiou ajoute la joie « que provoque dans l'esprit de Rimbaud le passage d'une relève ou d'un possible salut de la nouvelle figure du corps du fils »[29]. Cette anticipation intellectuelle revêt une importance primordiale puisqu'elle nous pousse à réfléchir comment rendre heureux les garçons à l'heure actuelle de notre monde. Il revient à la philosophie de répondre à cette question par l'affirmation de sa capacite à soustraire les garçons de la trilogie des corps et à les livrer au quintuplet Amour-Politique-Art et science- Joie, comme source de la grâce humaine.
Et c'est donc à cette discipline de découvrir qu'il y a des vérités toujours cachées et une nouvelle violence positive: « celle par laquelle les fils affirment, pour la joie de vrais pères, le monde nouveau qu'ils entendent créer »[30].
Du devenir contemporain des garçons, Badiou passera évidement à l'examen du devenir contemporain des filles chez Badiou.

3. À propos du devenir contemporain des filles

Comme indiqué, la troisième partie portera sur le devenir contemporain des filles. Après une relecture détaillée de la pensée de Badiou, il s'avère qu'il applique là aussi la méthode dialectique dans son appréhension de la nouvelle figure des filles. Dans sa thèse, Badiou tente de décrire le statut des jeunes filles dans le monde traditionnel, dans son antithèse il esquisse le même statut au sein du monde contemporain, et dans sa synthèse, le philosophe français essaie de réconcilier entre les deux aspects par l'avancement d'une solution mitoyenne de l'idée en question.

Dans la première partie, Badiou nous présente la condition des jeunes filles dans le monde traditionnel, et la décrit par le passage de la vierge séduisante à la mère accablée en utilisant un vocabulaire dépréciatif qui se traduit de la sorte : « fille-mère »[31], « part maudite »[32], « vieille fille »[33], « place déplacée »[34]. Mais notre philosophe associe ce vocabulaire au rapport qu'il établit entre la femme et l'homme. Il ne s'agit plus de voir dans la femme un être indépendant. Bien au contraire le monde traditionnel voit dans cette créature une sorte de servante du mariage, « par la médiation d'un homme »[35]. Cette idée ouvre la parenthèse à la question de l'identité non assumée de la femme que par le biais du mariage, c'est-à-dire par l'union à un sexe diffèrent et la séparation opérée entre la fille et la femme « n'est autre que l'homme »[36]. Badiou octroie une valeur primordiale au rôle de l'homme dans la vie de la femme, à tel point qu'on pense que Badiou continue le débat sur la question du devenir contemporain des garçons. Mais le cas n'est pas ainsi. Le but de Badiou consiste à nous expliquer que le monde traditionnel n'est pas en état de concevoir une figure féminine hors des cadres masculins; celle-ci leur étant tributaire.

Badiou met en lumière deux trilogies d'extrême importance : la première « Travail, Famille, Patrie »[37] qui est réactionnaire c'est-à-dire anarchique puisque la figure de la fille est « devenue mère qui symbolise la famille »[38]. Cette trilogie prouve la soumission de la fille, encore plus son asservissement. Le réductionnisme adopté par Badiou a pour objectif d'exploiter la gravité de la situation qui tourmente l'identité de la femme ainsi que son appartenance.

Au sein de la famille apparaît une seconde trilogie : produire, reproduire et défendre. Celle-là est en symétrie directe avec la première. Comment pourrait-on expliquer cette symétrie de la figure traditionnelle de la femme? En effet, « le travail est ce qui produit, la famille est le lieu où on reproduit, la patrie est ce qu'on défend »[39]. De ces deux trilogies, Badiou passe aux chiffres mathématiques, à savoir le « un » et le « deux » pour révéler le joug du poids que portait une femme dans le monde traditionnel en affirmant « Deux contre

un, toujours »[40]. La femme demeure cet entre-deux des figures masculines.
Dans la deuxième partie, Badiou expose sa position quant à la figure de la fille dans le monde contemporain. A cet effet, il repeint la femme du monde traditionnel et tente d'en trouver leurs opposés dans le monde actuel. A la servante du mariage, Badiou substitue la fille qui ne se laisse plus réduire totalement à la logique du mariage »[41], à la médiation d'un homme, il substitue « ne peut pas être définie comme cet être de sexe féminin qui se prépare au devenir-femme-et-mère par la médiation du mariage »[42], à la figure féminine hors des cadres masculins, il substitue « sans dépendre de l'homme »[43], à une figure féminine hors des cadres masculins, et a l'asservissement, il substitue l'« être autonome [44]. Même lorsqu'il procède de cette manière, Badiou tente de décrire le devenir des filles même s'il s'abstient de le mentionner direct.
Avant de passer à l'analyse du devenir de la fille dans son rapport au capitalisme, Badiou s'interroge sur la définition de la femme et offre les déterminations suivantes dans un ordre chronologique et trilogique: tout d'abord, « il y a la femme comme animal domestique, producteur et reproducteur »[45] qui agit et réagit suivant une sorte de machinisme, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un anéantissement qui touche son identité et ne cesse de l'éloigner de l'authenticité de la réelle maternité. Puis, vient le rôle de « la femme séductrice » qui est entre autres « sexuelle et dangereuse »[46], pour enfin arriver à la femme comme « vierge sacrée, médiatrice et sainte »[47]. Cette trilogie nous rappelle les trois métamorphoses nietzschéennes du chameau, du lion et de l'enfant au niveau de laquelle le philosophe allemand valorise le stade de l'enfant, l'idéal de liberté. Chez Badiou on ne parle pas de métamorphose mais plutôt d'une synthèse des trois stades, en un sens que la femme « est domestique, médiatrice et sainte ». Cette synthèse met en valeur le potentiel de cette créature qui peut être, et être les trois à la fois.
Mais ce sens ne gardera pas sa valeur tout au long de l'étude entamée par Badiou. Lorsque le philosophe français pose la figure de la fille en face du capitalisme, les sens s'écroulent, les prédéterminations s'effacent et on assiste à une réalité nouvelle comme résultat de l'« oppression capitaliste moderne»[48]. « Vis sans Idée », telle est la maxime du capitalisme contemporain qui se traduit par « Consomme si tu as les moyens, si tu ne les as pas, ferme ta gueule et disparais »[49].
Dans la troisième partie de notre étude, Badiou tente de présenter une solution à la maxime capitaliste et sa manifestation. Entre la figure traditionnelle et contemporaine de la jeune fille, le choix s'avère délicat, voire problématique. Opter pour la figure traditionnelle ou la figure contemporaine? Telle est la

question à laquelle on a besoin de répondre. Pour ce faire, Badiou effectue une synthèse au niveau de cette partie. Certes, il n'est plus question de choisir entre le traditionnel et le contemporain, mais d'effectuer une sorte de réconciliation entre les deux déterminations afin de permettre à la philosophie d'offrir aux filles une solution qui tient les deux bouts du fil, particulièrement parce que les femmes qui travaillent dans notre monde actuel se situent « dans un nouvel entre-deux qui se dire : ni la Tradition, ni le Contemporain dominant »[50]. Cette propulsion, dite non dualiste, mais double, Badiou l'étend jusqu'à la fin de son œuvre qui débouche sur des femmes qui « passeront dans cet entre-deux, et déjoueront l'Un qu'on leur propose d'être »[51]. Cela n'est en fait réalisable que par la méfiance du capitalisme qui ne fait que marchandiser l'identité de la femme.

Une dernière idée en corrélation avec « la maternité et le souci des enfants »[52] ainsi qu'avec le rapport avec les hommes qui se traduit par l'expression suivante: la nouvelle femme sera dans « la création des symboles et logera ainsi dans la maternité dans cette création »[53]. Si la femme a toujours été un entre les deux, la figure de la femme contemporaine s'impose comme une nouveauté. Elle demeure cet un, mais entre les trois : les hommes, la reproduction et le ciel comme horizon ouvert à son effectuation. « Hommes et femmes partageront une nouvelle symbolisation de la naissance et de tout ce qui en découle »[54].

Conclusion

En somme, *la vraie vie* de Badiou s'intéresse à la jeunesse aujourd'hui, une jeunesse qui oscille entre le sens et le non-sens. Les trois parties que nous avons tentées d'exposer nous offrent une nouvelle lecture de la jeunesse d'aujourd'hui. En effet, l'objectif de Badiou est de remettre en question l'actualité de la jeunesse actuelle. Les dualismes et les trilogies auxquels le philosophe français a eu recours dans son analyse mettent *de jure* l'incertitude de la jeunesse ainsi que la question de leur véritable vraisemblable.

La première partie englobe un aperçu global sur la jeunesse à l'heure actuelle du monde, Ce qui signifie que la description entreprise n'est autre que le portrait des jeunes filles et jeunes garçons. L'apogée de ce portrait réside dans le fait qu'elle s'inscrit dans le procès de la corruption des jeunes de Socrate et inclut le fait que Badiou n'a pas été amené à mort lorsqu'il a adopté ouvertement le sujet de la corruption de la jeunesse. C'est que la liberté d'expression aujourd'hui ne peut pas être celle de l'Antiquité grecque. Le projet de Badiou est-il vraiment une corruption de la jeunesse, un appel à la lucidité, ou une sensibilisation? Questions auxquelles il est nécessaire de répondre. Pour l'instant, ce qui compte

c'est savoir où situer la jeunesse perdue. Entre les concepts de la carrière, du marché, de la famille, entre le jadis et le maintenant, comment dynamiser la jeunesse aujourd'hui? Pour cela, Badiou invite les jeunes à changer le monde par le dépassement des connaissances qui ne font que nous éloigner de notre propre sujet.
Dans la deuxième partie, Badiou passe au particulier et fait du devenir des garçons le centre de son intérêt. On assiste donc à un appel à se libérer des faux enseignements que nous avons acquis par l'éducation. Un des premiers enseignements qui préoccupa Badiou c'est le rapport père-fils. A première vue, il semble que ce rapport ouvre des interrogations qui sont peut-être là mais auxquelles nous ne nous sommes jamais arrêtés surtout dans un monde comme le nôtre. En effet, cette relation est régie par la loi du marché qui conduit au bouleversement de la relation filiale avec le père. Dès lors, on parle de l'invisibilité de l'image du père aux dépens de l'image du fils. Chose qui pourrait peut-être être vraie, mais que notre logique ne peut pas céder facilement.
Dans un but purement intentionnel, Badiou consacre la deuxième partie de son œuvre au devenir contemporain des jeunes garçons. La souplesse avec laquelle il appréhende cette question n'est pas similaire à celle conçue dans le premier chapitre. Qu'entend-on par cela? Il est évident que le sens de sa réflexion va en crescendo, et les idées exploitées dans le premier chapitre deviennent de plus en plus compliquées au niveau du deuxième surtout lorsque Badiou entame l'analyse du rapport fils-père selon les œuvres de Freud, à savoir dans *Moise et le Monothéisme* et dans *Totem et Tabou*. On peut même aller jusqu'à dire que sa vision du marxisme et le rapport qu'il tisse avec le devenir des garçons au sein du monde contemporain désoriente parfois nos efforts à comprendre les concepts en question. Il reste que Badiou a su imposer une pensée exceptionnelle dans un monde qui commence à s'éloigner de la philosophie.
La troisième partie vient couronner les deux parties précédentes. C'est sûrement dans un but déterminé que l'on prend le risque d'une telle affirmation. La logique de Badiou attire l'attention du lecteur lorsqu'il ouvre indirectement la parenthèse de l'égalité entre les hommes et les femmes en consacrant à ces dernières une partie indépendante. La comparaison qu'il entame entre les filles de la tradition et les filles du monde contemporain répond effectivement à nos attentes, si bien que Badiou ne se contente pas d'une simple description mais nous propose une solution logique et rationnelle à la problématique en question.
Pour conjuguer les efforts de Badiou avec l'histoire de la philosophie, il reste à se demander si Badiou a-t-il réussi à offrir des solutions appropriées? Le projet

d'Alain Badiou n'est pas trop étranger aux réflexions de notre siècle qui effectue un retour éminent au concept de la jeunesse qui alerte sur les conséquences de de l'actualité des âges. Ceci ne dit pas qu'il nous suffit de recourir à la touche « annuler-remplacer » pour un changement radical. « Hélas ! C›est la fièvre de la jeunesse qui maintient le reste du monde à la température normale. Quand la jeunesse se refroidit, le reste du monde claque des dents », écrivait Georges Bernanos. Cette détermination réinstaure la place de la jeunesse dans l'époque contemporaine. En effet, on ne peut plus parler de la jeunesse comme un concept à définir puisque de nos jours la jeunesse est devenue un art, beaucoup plus une philosophie d'impact. C'est à Éric Deschavane et Pierre-Henri Tavoillot [56] que revient l'étude démographique des âges et l'éternisation de la jeunesse. Cette idée si chère à Badiou nécessite qu'on s'y arrête : tout d'abord, il est à noter que cette idée trouve son origine dans l'individualisme « propre aux sociétés démocratiques modernes qui est à l'origine de la déconstruction de l'échelle traditionnelle des âges »[57], et surtout chez Rousseau qui a dû préparer le terrain à la déconstruction des âges par son affirmation que toutes les tranches d'âges participent à la même humanité. L'auteur de l'*Émile* fut celui qui a hissé l'enfance au stade de l'adulte en contribuant à l'ébranlement de l'image adulte ainsi qu' « à l'aspiration frénétique de l'éternelle jeunesse ».
En définitive, on sera appelé à l'instar des Américains à vérifier si l'Âge adulte est soumis à une régression temporel ou à un oubli intentionnel. La mise en action d'une philosophie de la jeunesse reste indispensable pour nous orienter vers une réflexion apte à nous éclaircir si être jeune aujourd'hui est un choix de vie, ou un vieux modèle de socialisation adulte repoussée à plus tard, ou même la renaissance d'une nouvelle culture d'âge adulte en option. En un mot, la jeunesse est-elle un choix ou un devoir, une nécessité ou une obligation?

---

1. Alain Badiou, *La vraie vie*, Paris, Fayard, 2016, p. 56.
2. Ibid., p. 89.
3. Ibid., p. 115.
4. Ibid., p. 9.
5. Ibid., p. 54.
6. Ibid., p. 13.
7. Ibid., p. 14.
8. Ibid., p. 15.
9. Ibid., p. 17.
10. Ibid., p. 23.
11. Ibid., p. 24.

12. Ibid., p. 38.
13. Ibid., p. 46.
14. Ibid., p. 48.
15. Ibid., p. 56.
16. Ibid., p. 58.
17. Ibid., p. 50.
18. Ibid., p. 59.
19. Ibid., p. 60.
20. Ibid., p. 60.
21. Ibid., p. 61.
22. Ibid., p. 67.
23. Ibid., p. 69.
24. Ibid., p. 9.
25. Ibid., p. 70.
26. Ibid., p. 78.
27. Ibid., p. 71.
28. Ibid., p. 78-79.
29. Ibid., p. 80.
30. Ibid., p. 81.
31. Ibid., p. 84.
32. Ibid., p. 84.
33. Ibid., p. 84.
34. Ibid., p. 84.
35. Ibid., p. 85.
36. Ibid., p. 85.
37. Ibid., p. 86.
38. Ibid., p. 86.
39. Ibid., p. 87.
40. Ibid., p. 87.
41. Ibid., p. 84.
42. Ibid., p. 85.
43. Ibid., p. 85.
44. Ibid., p. 85.
45. Ibid., p. 97.
46. Ibid., p. 97.
47. Ibid., p. 97.
48. Ibid., p. 94.
49. Ibid., p. 95.
50. Ibid., p. 115.
51. Ibid., p. 115.
52. Ibid., p. 115-116.
53. Ibid., p. 115.
54. Ibid., p. 116.
55. Georges Bernanos est un écrivain français né le 20 février 1888 et mort le 5 juiller 1945 à Neuilly-Sur-Seine.
56. Éric Deschavanne et Pierre Tavoillot sont deux enseignants chercheurs en philosophie à l'Université Paris IV sorbonne, auteurs de Philosophie des âges de la vie.
57. Revue de philosophie et de sciences humaines, « Les sociétés démocratiques modernes dans le double lien : mépris de la loi et horreur du vide juridique. », Christian Godin, 2015, paragraphe 2, lignes 2 et 3.
58. Ibid., paragraphe 2, ligne 11.


2023
دارين حوماني
عزيزتي بيروت..
هنا مونتريال

Nada Fattouh

PhD Philosophy
Student at the
Lebanese University

Why Do We Act Akratically?

Every day, we make choices and generally tend to choose what we judge to be the better action for us. However, there are times whereby we opt for what we know is the worse option, all things considered. Take the example of a diabetic who is offered a piece of cake. He knows that eating this piece will make his blood sugar level spike, putting him at risk of going into a fatal diabetic coma. Hence, he decides that it is better not to have it and, consequently, forms the intention to act accordingly. Nonetheless, even after making a decision not to put himself at risk, the diabetic ends up eating the piece of cake anyways. This leads to a notable question: Why does this man knowingly make the worse choice? The most common explanation is akrasia, which can be interpreted as weakness of the will or lack of self-control. The concept of akrasia has intrigued philosophers since the early days, with many denying its possibility while others trying to offer a rational explanation for its occurrence. This article will present many viewpoints about akrasia, including Alfred Mele's proximity-attention approach which gives what seems to be the more adequate explanation. A point worth noting before proceeding is that not all weakness of will is akratic. A kleptomaniac judges it better not to steal again and intends not to do so but acts against his judgement, not freely but due to compulsion. He is not free and cannot exercise self-control, whereas an akratic can in principle.

Plato

In Plato's Protagoras, Socrates argues that "no one who knows or thinks that other things are better than what he's doing, and possible, will do them if the better things can be done. Being overcome by oneself is nothing but ignorance" (Plato, 1996, p. 358b). Hence, if a person knows the better course of action, he cannot but choose it. If a person chooses the worse course, it is not because he lacks self-control but because he is ignorant about the better course of action. He thinks he knows but, in fact, he does not. Hence, the occurrence of akrasia is impossible. However, this seems more of a theoretical situation, for in reality, we occasionally do know what is good for us and yet we go against our better judgement.

Aristotle

Contrary to Plato, Aristotle argues that akrasia is possible and can be attributed to two states: impetuosity and weakness. An impetuous person is carried away by his passion that he does not listen to his reason or better judgement. He knows what is the right thing to do, but in the heat of the moment, is blinded by the passion overtaking him. An angry person might resort to fighting a person double his size though he knows he stands no chance of winning. Nonetheless, he fights because his passion blinds his reason. Aristotle uses this analogy: "Anger seems to listen to argument to some extent, but to mishear it, as do hasty servants who run out before they have heard the whole of what one says, and then muddle the order". (Aristotle, 2002, p. 1149a 25) A weak person on the other hand reasons and knows what the right course of action is but fails to perform accordingly. He is too weak to translate his judgement into action. But what can the source of this weakness be?

Hedonism

One possible explanation is a person's inability to choose the better action because he is driven by the pleasure the worse action offers, for it might be more pleasurable than the former. In this case, a man is driven by his desires and not by his knowledge. This is very much in line with hedonism which proposes that the determiners of human behavior are pursuing pleasure and avoiding pain, and the better course of action will be the one that gives more pleasure than pain. However, the better course of action is not always the more pleasurable one, otherwise a person would not at times feel regret after choosing the more pleasurable action.

Authority

Another explanation is that a person knows the right course of action but does not truly believe it to be the better action. He knows he ought to do it, following authority, but, deep down inside, does not believe he ought to do it. One example might be knowing that one ought not to smoke, as per medical recommendations, but not really believing that this is the right course of action. However, such an action is not akratic in the real sense, for this person knows that he should not smoke but does not believe he should not, and that is why he is smoking. It is very similar to a person saying that he knows he ought to believe in God, yet he does not because he is not convinced. Such an explanation seems irrelevant to akrasia.

Donald Davidson

Donald Davidson was a 20th century American analytic philosopher whose works had particular influence on the philosophy of mind and philosophy of language. According to Davidson (Davidson, 1980), a person acts incontinently, i.e. out of weakness of will, if he does an action intentionally though he knows that there is an alternative possible action which he judges to be better, all things considered. To check if this definition applies in reality, he proposes two principles by which he explains intentional acting:

- P1. If a person wants to do "a" more than he wants to do "b" and believes himself free to do either, he will intentionally do "a" rather than "b".

- P2. If a person judges that doing "a" is better than doing "b", then he wants to do "a" more than he wants to do "b".

Hence, if a person judges "a" to be better than "b", then he wants to do "a", and if he believes he is free to do either, then he will intentionally do "a". In other words, a person will intentionally do what he wants to do and he wants to do what he judges to be the better course of action. From this perspective, akrasia is impossible. This denial of akrasia is based on Davidson's assumption in P2 that when a person judges "a" to be better than "b", he wants "a" more than he wants "b". In other words, evaluation and motivation always point in the same direction, i.e. the same action. By connecting judgement with motivation, and thus action, Davidson concludes that, akratic action is impossible, for action contrary to one's evaluation cannot occur, because a person does not act intentionally against what he wants, i.e. against what he judges to be the better action.

However, this impossibility is theoretical and not practical, for in reality, a person judges and wants one thing but acts against it. Hence, strict adherence to this connection between judgement and rational action at the expense of denying the possibility of akrasia is simply blinding oneself to reality. To account for this practical reality, Davidson reconsiders his position and proposes that akrasia is possible but the akratic act is irrational since it goes against one's rational judgement. He attempts to give an account of why such irrational action occurs by proposing that the mind is partitioned. He argues that the reason for a person's action, a self-controlled person, should be his better judgment and it is this reason that causes him to act. However, when a person acts irrationally, i.e. against his better judgment, his action is caused by something other than his reason. Since the cause of his action is not the reason, then the reason and the cause should be present in two different compartments of the mind in order for the action to take place: "Only by partitioning the mind does it seem possible to explain how a thought or impulse can cause another to which it bears no rational relation." (Davidson, 2004, pp. 184-185) For, how else could the cause, in this case the desire to act contrary to better judgment, have prompted action? If it were in the same compartment with the better judgment, the person would have been aware of its presence. But since the agent still unconditionally believes that he wants to act according to his better judgment and not according to his desire, the only explanation is that the desire is present in a separate part of the mind and is causing the akratic action.

However, this account raises the following question. When a person exercises self-control, why doesn't the desire cause the akratic action? How can self-control have control over the desire found in a separate mental compartment but better judgment cannot? And why doesn't self-control always succeed in stopping this desire? This inexplicable alternation of action between better judgment and desire seems puzzling. Moreover, many thinkers argue that a rational explanation of akrasia need not involve a partition of the mind, and Alfred Mele is among them.

Alfred Mele

Alfred Mele is an influential American philosopher whose main interest is human behavior. He has written extensively on free will, self-control, weakness of the will, self-deception, intentions, and many more. Regarding the topic of akrasia, Mele (Mele, 1987) questions the directly proportional relation between evaluation and action suggested by Davidson and proposes as well that judgement does not always dictate the motivation to action. He instead emphasizes the motivational factor of an action. To support his position, Mele argues that "wanting more" has two implications, evaluative and motivational. In the evaluative sense, wanting "a" more than "b" means putting "a" higher on a scale of values than "b". In the motivational sense, a person is more strongly motivated by considerations of "a" than by considerations of "b". For example, a person can give more value to "a" than "b" and decide that it is better to satisfy "a" than to satisfy "b", but he cannot decide to which he will give the stronger motivational force; it is not within his control to decide to which he is more motivated. So, a person can determine which is better to satisfy but not which has more motivational force. This is why what a person evaluates as better might not be the one with the stronger motivational force: "Motivational force of a want may be out of line with the person's evaluation of the object of that want." (Mele, 1987, p. 37) Hence, there might exist a divergence between a person's judgment or evaluation as to which is the better action and a person's motivation to act, and the former does not entail the latter.

A person judges that "a" is a better act than "b", but does "b" because he has a stronger motivation to do so due to certain interfering factors. To illustrate, Mele gives the example of John, a biology student who has to submit an assignment which requires him to determine his blood type by pricking his finger with a needle. He is faced with two desires: to ace his assignment and not to harm himself. When faced with both desires, John can decide which one is better to satisfy according to his system of values. In the evaluative sense of the word "want", he wants to execute his assignment more than he wants to harm himself, evaluates it better to do his assignment than to refrain from pricking his finger, and forms his intention accordingly. However, at the time of execution, he refrains from pricking his finger. But John still wants to prick his finger, i.e. his evaluation has not changed, for he makes a second attempt. Still, he cannot prick his finger. The proper explanation is that the

student formed his intention to prick his finger based on his evaluation but his motivational force was not in alignment with his evaluation, and the desire not to harm himself was stronger than that to do so. For even if he wants or intends to do his assignment and harm himself because he evaluates this to be the better action, this does not mean that this is true in the motivational sense of "want", for he is more motivated not to harm himself. Hence, he refrains from doing so and the cause is his motivation and not his evaluation. If this is true, then contrary to the belief of many philosophers, better judgment is not powerful enough to produce action, and it is motivation that does so. This line of arguing also contradicts Davidson's principles, for judging unconditionally that doing 'a" is better than doing "b" does not make the person more strongly motivated to do "a" than to do "b".

Mele does not consider the disparity he has shown between motivation and evaluation to be the explanation of akrasia. Stating that a person acts akratically because he is more motivated to act akratically is not, according to Mele, an explanation of akrasia. Rather, it is explaining how and why the motivation shifts, why this disparity occurs in the first place. Hence, he attempts to give a rational explanation of akrasia by explaining how and why an akratic person's motivation opposes his evaluation. He proceeds by basing his explanation on two factors: proximity and attention.

For Mele, proximate rewards can have a stronger motivational force than distant larger rewards. Take the example of the diabetic who eats a piece of cake. At first, he judges it best not to eat the cake (for the pleasure he will experience later due to having a healthy life is more than the pleasure that eating a piece of cake now gives him) and his motivation to eat the cake is weaker than his evaluation not to eat the cake. However, as he perceives the proximity of the reward he will get once he eats the cake, i.e. the pleasure, his motivation to eat the cake becomes stronger and, with his lack of self-control to oppose this motivation, this motivation outbalances his judgment and he ends up eating the cake. The proximity of the pleasure enhances its motivational force. This proximity does not however negate the possibility of self-control, for if the diabetic can exercise self-control and oppose his motivation to the proximate reward and instead wait for the distant reward, he will act continently in line with his better judgment.

The second factor that causes this disparity between motivation and evaluation is attention. Mele argues that a person's focused attention might affect his motivation. Mr. X, who has a fear of heights, has to go visit his dying mother who lives on an island. He judges it best to do so but, due to his fear, is strongly motivated not to board the plane. However, when he uses the technique of focusing his attention on imagining how happy his mom will be when she sees him, his motivation not to board becomes weaker and he is actually able to act according to his better judgment. Back to the akratic diabetic, although he judges it best not to eat the cake, yet he might focus his attention, even unintentionally, on the qualities of the cake that make it pleasurable to eat, and this attention might weaken his motivation not to eat the cake and strengthen his motivation to eat it. This intentional focus of attention can indulge a person and blind him to the motivation created by the better judgment.

Mele incorporates both proximity and attention in his rational explanation of akrasia. He argues that attention and proximity can explain the shift of motivation. As the diabetic approaches the cake, the proximate reward of eating the cake is perceived more than the distant reward of remaining healthy. As the reward of eating the cake becomes nearer in time, the thought of this reward takes over the attention of the person and shifts his motivation: it weakens his desire not to eat the cake and strengthens that of eating the cake. Again, Mele is not arguing that proximity and attention will always result in akratic action. If the diabetic has the willpower to exercise self-control, he will be able to still act in accordance with his better judgment despite the proximity of the reward and the dominating attention. Given this, Mele's rational explanation of akrasia goes as follows: the agent evaluates the continent action to be the better action and is more motivated to do the continent action than the incontinent action. However, as he perceives the proximity of the reward, his focus on the positive features of the reward dominates his attention field, and, with a failure to implement self-control, the stronger motivation will shift from the continent action to the incontinent action, and the person will end up acting akratically against his better judgment. Mele goes even further and argues that attention, instead of strengthening the akratic desire, might weaken the continent desire, preoccupy the person to the extent that he does not even attempt a self-control technique, or even convince him that a self-control technique is not even needed. Mele considers this model a proper explanation of why the motivational shift occurs, a rational explanation of why the irrational act of akrasia occurs.

In conclusion, it cannot be denied that akratic actions are irrational, for the agent is acting because of reasons that go against his better judgement. However, this does not mean that there is no rational explanation for such actions, and this explanation does not need to go as far as denying the existence of akrasia or proposing a division of the mind. For Mele, a division of wanting into evaluative wanting and motivational wanting suffices. A person's evaluation of a continent action does not necessarily align with his motivation towards that action. This will account for the possibility of akratic action. Furthermore, the motivational weight can shift towards the akratic action due to two important factors, proximity of rewards and attention, given that self-control is not exercised. These factors can offer an adequately rational explanation of akrasia. Nonetheless, some questions still remain unanswered. Firstly, why can a person at times exercise self-control to conquer proximity, attention and the motivation shift, and act continently, but cannot at other times? Secondly, and related to the first question, if self-control has no obvious pattern of functioning that one can clearly understand and incorporate, why should an akratic person be considered free and accountable for his actions rather than compelled to act beyond his control, like the kleptomaniac or drug addict? Finally, since reason and desires are intricately woven into man's nature, why should acting in accordance with one's better judgement be considered the commendable and rational course of action whereas acting according to a motivation that opposes better judgement stigmatic? When an animal acts out of its desires, we say that it is in its nature to do so, but when a man acts out of desires that go against his reason, we call him weak-willed. But aren't desires part of man's nature as well? Man is endowed with reason to make choices that promote his survival, but acting upon desires can also promote survival, maybe not in terms of longevity but in terms of worthiness. The diabetic refraining from eating the cake might prolong his survival as he is maintaining his health, and this is labeled the rational thing to do. However, being deprived of what pleases him might throw him into a state of depression that might lead him to end his life or live what remains of it in misery. On the other hand, eating the cake, despite the fatal risk, might give him pleasure that will make him happier, even on his deathbed, and this amount of happiness might be worth living more than living a longer duller life. Of course, it is not indulgence in pleasure that is being promoted here, but rather normalizing and rationalizing one's occasional acting against one's better judgement. Perhaps an upgraded account of akrasia might succeed in doing that.

Bibliography

- Aristotle. (2002). Nichomachean Ethics, in Aristotle Nichomachean Ethics, J. Sachs (ed.), Focus Publishing/R. Pullins Company.
- Davidson, D. (1980). Essays on Actions and Events. New York: Oxford University Press.
- Davidson, D. (2004). Problems of Rationality. New York: Oxford University Press.
- Mele, A. (2022). Free Will: An Opinionated Guide. New York: Oxford University Press.
- Mele, A. (1987). Irrationality. New York: Oxford University Press.
- Plato. (1996). Protagoras, in The Dialogues of Plato, Volume 3, R. E. Allen (eds), Yale: Yale University.